
BIBLICAL STORIES OF THE QURAN
هاينريش شباير
قصص أهل الكتاب
في القرآن
ترجمة وتقديم وتعليق
نبيل فياض

قصص أهل الكتاب في القرآن

Biblical Stories of The Qur'an

هاينريش شباير

ترجمة وتقديم وتعليق: نبيل فياض

الطبعة الأولى لبنان / بيروت، 2018

First Edition Lebanon / Beirut, 2018



لبنان - بيروت / الحمرا

تلفون: 345683 1 961+ / 541980 1 961+

بغداد - العراق / شارع المتنبي عمارة الكاهجي

تلفون: 07714440520 / 07830070045

daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com
dar alrafidain
Dar.alrafidain
daralrafidain_1@دار الرافدين

تنويه: إن جميع الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 77322 - 373 - 5

هاينريش شباير

قصص أهل الكتاب في القرآن

ترجمة وتقديم وتعليق

نبيل فياض



الفهرس

الإهداء

إلى عيسى ميخائيل عوض . قليل من الأمل في زمن الألم !

مدخل إلى «خلق» التكوين

لدينا روايتان(1) لخلق العالم في العهد القديم. الرواية الأولى (1: 2: 1 ـ 4)؛ تقول:

---

(1) فرضية الوثائق (.D. H) هي أحد ثلاثة أشكال استخدمت لتفسير أصول وتوليف الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم التي تُدعى ككل باسم التوراة (الأصح: التوراه)، والشكلان الآخران هما الفرضية التكميلية (تفترض أن التوراة مستقاة من سلسلة إضافات مباشرة لمجموعة أعمال متواجدة لتوها) وفرضية الكسرات (الاعتقاد بأنّ كسرات من تواريخ مختلفة ولكتّاب مختلفين أضيفت إلى العمل الموسوي الأصلي؛ أو أن التوراة هي مجموعة كسرات صغيرة). تتفق الفرضيات الثلاث جميعاً في أن التوراة ليست عملاً موحداً لكاتب منفرد (يُعتبر تقليدياً أن هذا الكاتب هو موسى) بل صُنعت من مصادر جُمعت على مدى قرون بأيدٍ عديدة. لكن الفرضيات الثلاث تختلف فيما بينها حول مسألة طبيعة هذه المصادر وكيف تمّ ضمّها إلى بعضها. ووفقاً لفرضية الوثائق فقد كان هنالك أربعة مصادر، كلّ مصدر منها يشكّل في الأصل كتاباً («وثيقة») منفصلاً ومستقلاً، جمعت إلى بعضها في مراحل زمنية مختلفة عبر سلسلة من المحرّرين («المنقحين»).

إنّ نسخة من فرضية الوثائق، والتي ترتبط غالباً بالباحث الألماني يوليوس فلهاوزن، كانت مقبولة على نحو شامل تقريباً في معظم القرن العشرين، لكن الإجماع يعرف انهياراً الآن. نتيجة لذلك، ظهر نوع من إحياء الاهتمام بالفرضية التكميلية وفرضيّة الكسرات، والذي يكون مترافقاً عادة مع فرضية الوثائق. من بين المصادر التكوينية للتوراة، يُرجع الباحثون عموماً سفر التثنية إلى ما بين القرنين السابع ق.م. والخامس ق.م.؛ وهنالك نقاش كثير حول وحدة، مدى، طبيعة، وتاريخ المادّة الكهنوتية [الوثيقة الكهنوتية هي أحد المصادر الأربعة للتوراة]. ويواصل الباحثون النظر إلى سفر التثنية على أنه يمتلك تاريخاً منفصلاً عن الأسفار الأربعة الأولى الأخرى، وهنالك إقرار متنامٍ على أن سفر التكوين تطوّر على نحو مستقلّ عن قصص الخروج حتى تمّ توحيدهما على يد كاتب كهنوتي.

مقاربات أساسيّة: فرضية الوثائق، الفرضيّة التكميلية، وفرضيّة الكسرات.

وفقاً للتقليد، فإنّ الله هو من أملى التوراة على موسى، لكن حين بُدئ بتطبيق البحثيّة النقديّة الحديثة على التوراة، ظهر أن أسفار العهد القديم الخمسة الأولى ليست نصّاً موحداً قدّمه مؤلّف واحد. نتيجة لذلك، رفض أبرز الباحثين في القرن السابع عشر على نحو كبير المرجعية الموسوية، والإجماع الحديث هو أن التوراة ليست غير نتاج لصيرورة ارتقائية طويلة المدى.

في منتصف القرن الثامن عشر، طبّق جان أستروك على النصوص التوراتية طريقة نقدية المصدر ـ الدراسة النقديّة للازدواجيات (روايات متوازية للحوادث ذاتها)، التنافرات، والتغيّرات في الشكل والمصطلحات ـ وفي عام 1780 صاغ يوهان آيخهورن، اعتماداً على أعمال أستروك وغيره، «فرضية المصادر القديمة»: الفكرة القائلة إن سفر التكوين جرى تأليفه عن طريق جمع مصدرين قابلين لأن يميّز أحدهما عن الآخر، اليهوي (ي)، والإيلوهي (إ). وفي أعقاب ذلك وجد أن هذين المصدرين يتخلّلان أيضاً الأسفار الأربعة الأخرى للتوراة، وبعدها تم توسيع العدد إلى ثلاثة ـ عدد المصادر ـ عندما حدّد فيلهلم ده فيتّه التثنوي كمصدر إضافي موجود فقط في سفر التثنية (تث)؛ وفيما بعد تم تقسيم المصدر الإيلوهي إلى المصدرين الإيلوهي والكهنوتي (ك)، وهو ما رفع عدد المصادر إلى أربعة.

«الإصحاح الأوّل:

1 ـ في البَدءِ خلَقَ اللّهُ السَّمَواتِ والأَرض

لقد شعر العلماء في القرن الماضي أن أفضل طريقة لشرح التناقضات والقصص الازدواجية العديدة في أسفار موسى الخمسة الأولى هو افتراض أن هذه الأسفار هي تنقيح ـ أي، إنها نسخة منقحة من عدة مصادر أصلية مختلفة. وهذا ما يسمى بالفرضية الوثائقية. وباستخدام تقنيات النقدية المصدرية والنقدية التحريرية، يقترح بعض العلماء الحديثون أن أربعة مصادر (أو تقاليد) ساهمت في أسفار موسى الخمسة الأولى. وهذه المصادر، كما أشرنا، هي:

اليهوي (يختصر بـ J من التسمية الألمانية ليهوه)

الإيلوهي (يختصر بـ E)

التثنوي (يُختصر بـ D)

والكهنوتي (يُختصر بـP)

كانت هذه المقاربات الوثائقية الأربع في وضعية تنافس مع الشكلين الآخرين، الكسرات والتكميلية. قالت فرضيّة الكسرات إن كسرات من أطوال متباينة، وليس وثائق متواصلة، تكمن خلف التوراة؛ هذه المقاربة تفسّر تنوعية التوراة لكنها لم تستطع تفسير تناسقها البنيوي، خاصة ما يتعلّق منها بالكرونولوجيا. الفرضية التكميلية كانت أفضل في تفسير هذه الوحدة: لقد أكّدت أن التوراة صُنعت من وثيقة جوهرية مركزية، هي الإيلوهية، ثم ألحق بها كسرات مأخوذة من مصادر عديدة. كانت الفرضيّة التكميلية هي المسيطرة مع بداية ستينيات القرن التاسع عشر، لكن كتاباً هامّاً نشره هرمان هبفلد عام 1853 كان تحدياً بارزاً للفرضية، فقد قال هذا العمل إن التوراة مكونة من أربعة مصادر وثائقية، هي الكهنوتي، اليهوي، الإيلوهي، والتي تتداخل فيما بينها في أسفار التكوين ـ الخروج ـ الأحبار ـ العدد، والمصدر التثنوي الذي يعتبر نسيج وحده في سفر التثنية. في الفترة ذاتها تقريباً قال إن اليهوي والإيلوهي هما المصدران الأقدم، وإن الكهنوتي هو المصدر الأخير، أما فيلهلم فاتكه فربط الأربعة بإطار ارتقائي، اليهوي والإيلوهي بزمن الطبيعة البدئية وعبادات الخصب، التثنوي بالديانة الأخلاقية للأنبياء العبرانيين، والمصدر الكهنوتي بشكل ديانة يسيطر عليها الطقس، القربان، والشرع.

جدول: فرضيّة الوثائق، الفرضية التكميلية، فرضيّة الكسرات.

الجدول يعتمد على ما ورد في كتاب ولتر هيوستن، « التوراة». يجب أن نلاحظ أن الفرضيّات الثلاث ليست حصريّة تبادليّاً.

الفرضيّة	طريقة التوليف	الواسطة (محرّر/جامع/مؤلّف)	طريقة التحليل	عناصر القوة والضعف
الوثائقية	عدد صغير من وثائق متصلة (تقليدياً أربع) مجموعة بحيث تشكّل نصاً واحداً نهائياً متصلاً.	جمعت على يد محررين والذين بذلوا بأقل قدر ممكن من النصوص المتوافرة لديهم.	نقديّة المصدر.	تفسّر في آن وحدة التوراة (بسبب وحدة الوثائق المكوّنة) وتنوعيتها (بسبب الخلافات/ التكرارات فيما بينها). صعوبة تمييز اليهوي عن الإيلوهي خارج التكوين. الضعف الأبرز هو دور المحررين (المنقحين)، الذين يبدون أنهم يعملون كأشخاص خارقين لتفسير الصعوبات.

التكميلية	أنتجت من خلال إضافة متعاقبة لطبقات من مواد تكميلية لنص جوهري أو مجموعة نصوص.	المحرّرون هم أيضاً المؤلفون الذين يخلقون النص والتفسير الأصليين.	النقدية التحريرية.	تفسّر التماسك البنيوي للتوراة على نحو أفضل من مقاربة الكسرات، الجوهر المركزي يفسّر وحدته المتعلّقة بالموضوع والبنيان، الكسرات مطمرة في تنويعتها المتعلقة بالأسلوب واللغة.
الكسرات	جمع لعدد ضخم من نصوص قصيرة.	يخلق المحرّرون رواية رابطة.	نقديّة الشكل.	تمتلك صعوبة بسبب الترابط البنيوي للتوراة خاصة كرونولوجيتها.

عام 1878 نشر الباحث الألماني يوليوس فلهاوزن عمله الشهير، تاريخ إسرائيل، المجلّد الأول، Geschichte Israels, Bd 1 (المجلّد الثاني، وهو تاريخ تركيبي، حمل عنوان التاريخ الإسرائيلي واليهودي Israelitische und jüdische Geschichte، ظهر عام 1894)؛ أما الطبعة الثانية فقد حملت عنوان تمهيد لتاريخ إسرائيل Prolegomena zur Geschichte وظهرت عام 1883، وتُعرف أكثر بهذا العنوان. لقد اعتمد هذا التصوّر التاريخي بشكل حاسم على عملين سابقين لتحليله التقني: «Die Composition des Hexateuchs» [تأليف أسفار العهد القديم الستة الأولى] من العامين 1876/1877، وأقسام حول «الأسفار التاريخية» (قضاة ـ ملوك) في تحريره المنشور عام 1878 لعمل الباحث الكتابي الألماني، فريدريش بليك، «مقدمة إلى العهد القديم» Einleitung in das Alte Testament.

تدين نظرية التقاليد بالقليل لفلهاوزن ذاته لكنها نتاج عمل قام به بشكل أساسي هبفلد، إدوارد روس، غراف وغيرهم، الذين بنوا بدورهم على بحوث من سبقهم. فقد قبل بمصادر هبفلد الأربعة، وبالتوافق مع غراف، جعل من العمل الكهنوتي الأخير واليهوي هو الوثيقة الأقدم، فهو نتاج للعام 900 ق.م. تقريباً وبلاط سليمان؛ كان الإيلوهي من عام 800 ق.م. تقريباً ومملكة إسرائيل الشمالية، وقد جُمع على يد أحد المنقحيْن (المحرّرين) مع المصدر اليهوي لتشكيل وثيقة يهوية إيلوهية؛ أما الوثيقة التثنوية، المصدر الثالث، فكانت نتاج عام 700 ق.م. تقريباً وبلاط الملك يوشيا؛ وأخيراً فالمصدر الكهنوتي كان نتاج عام 500 ق.م. تقريباً، المسيطر عليه من قبل الكهنوت والهيكل؛ لكن التحرير الأخير، حين ضُمّ المصدر الكهنوتي إلى المصادر الثلاثة الأخرى حيث وصلنا إلى العهد القديم كما نعرفه اليوم، والذي حدث في منتصف القرن 400 ق.م. تقريباً، ربما تحت إشراف عزرا. [نعتقد أن عمل عزرا هذا تمّ في بلدة تادف السورية، الواقعة شرق حلب. لقد عملنا في تسعينيات القرن الماضي على الكشف عن الكنيس الذي أتم فيه عزرا عمله، لكن ظروفاً موضوعية لعبت دوراً كالعادة في إجهاض المشروع!]

كان تفسير تشكيل التوراة من قبل فلهاوزن تفسيراً أيضاً لتاريخ إسرائيل الديني. فقد وصف المصدران اليهوي والإيلوهي عالماً بدئياً، عفوياً وشخصياً، تمشياً مع المرحلة الأقدم من تاريخ إسرائيل؛ في التثنية رأى تأثير الأنبياء وتطوّراً لمنظور أخلاقي، الذي أحسّ أنه كان يمثل قمّة الديانة اليهودية؛ أمّا المصدر الكهنوتي فكان يعكس العالم الصلب، الطقسي لحقبة ما بعد السبي التي سيطر عليها الكهنة.

لقد أغنى عمله، الذي اشتهر بسبب جهوده البحثيّة التفصيلية ذات المدى الواسع وبراهينه الختامية، فرضية الوثائقية الجديدة بوصفها التفسير المهيمن حول أصول التوراة من نهاية القرن التاسع عشر حتى نهاية القرن العشرين.

مقاربات معاصرة: نهاية الإجماع على فرضية الوثائق وإحياء الأنموذج التكميلي وأنموذج الكسرات:

انهار الإجماع حول فرضية الوثائق في العقود الأخيرة من القرن العشرين. لقد تمّ وضع الأسس مع تحرّي أصل المصادر المكتوبة في التوليفات الشفوية، وهو ما يعني أنّ مبدعي اليهوي والإيلوهي كانوا جامعين ومحررين

2 ـ وكانَتِ الأَرضُ خاويةً خاليةً وعلى وَجهِ الغَمْرِ ظَلام ورُوحُ اللهِ يُرِفُّ على وَجهِ المِياه.
3 ـ وقالَ اللهَ: « لِيَكُنْ نور»، فكانَ نور.
4 ـ ورأَى اللهُ أَنَّ النورَ حَسَن. وفصَلَ اللهُ بَينَ النُّورِ والظَّلام
5 ـ وسمَّى اللهُ النُّورَ نهاراً، والظَّلامُ سمَّاه لَيلاً. وكانَ مَساءٌ وكانَ صَباح: يَومٌ أَوَّل.
6 ـ وقالَ الله: « لِيَكُنْ جَلَدٌ[1] في وَسَطِ المِياه وَلْيَكُنْ فاصِلًا بينَ مِياهٍ ومِياه ». فكانَ كذلك.
7 ـ وَصَنَعَ اللهُ الجَلَد وفَصَلَ بَينَ المِياهِ الَّتي تَحتَ الجَلَد والمِياهِ الَّتي فَوقَ الجَلَد
8 ـ وسَمَّى اللهُ الجَلَدَ سَماء. وكانَ مَساءٌ وكانَ صَباح: يَومٌ ثانٍ.
9 ـ وقالَ الله: «لِتَتَجمَّعِ المِياهُ الَّتي تَحتَ السَّماءِ في مَكانٍ واحِد وَلْيَظْهَرِ اليَبَس». فكانَ كذلك.
10 ـ وسَمَّى اللهُ اليَبَسَ أَرضاً وتَجَمُّعُ المِياهِ سَمَّاه بِحاراً. ورأَى اللهُ أَنَّ ذلك حَسَن.
11 ـ وقالَ الله: «لِتُنْبِتِ الأَرضُ نَباتاً عُشْباً يُخرِجُ بِزْراً وشَجَراً مُثمِراً يُخرِجُ ثَمَراً بِحَسَبِ صِنفِه بِزرُه فيه على الأَرض». فكانَ كذلك.

وليسوا مؤلّفين ومؤرخين. وبناء على هذا التبصّر، قال الباحث الألماني في العهد القديم، رولف رندتروف (1925 ـ 2014)، إن أسس التكوين تكمن في روايات قصيرة، مستقلّة، والتي راحت تشكّل تدريجياً وحدات أضخم لتُجعل مع بعضها في طورين تحريريين، الأول هو التثنوي، والثاني هو الكهنوتي. وقد قاد هذا إلى الموقف الحالي الذي لا يرى إلا مصدرين كبيرين للتوراة، التثنوي (مقيّد بسفر التثنية)، والكهنوتي (مقيّد بأسفار التكوين ـ الخروج ـ الأحبار ـ العدد).

يواصل غالبية الباحثين اليوم في اعتبار أن سفر التثنية هو أحد المصادر، والذي أصله هو المجموعة الشرائعية التي قدمها بلاط يوشيا وفق الوصف الذي قدّمه دي فيته، والذي أعطي إطاراً له في حقبة السبي في مرحلة لاحقة (الأقوال والأوصاف في مقدّمة ومؤخرة المجموعة الشرائعيّة) لتحديد هويته على أنه كلام موسى. يتفق معظم الباحثين اليوم أيضاً أن شكلاً ما للمصدر الكهنوتي كان موجوداً، على الرغم من أن مداه، خاصّة نقطة نهايته، عرضة للشك. والباقي يسمّى على نحو جماعي بغير الكهنوتي، وهي مجموعة تحتوي موادَّ ما قبل ـ كهنوتية وما بعد ـ كهنوتية. ويُنظر إلى التوراة النهائية على نحو متزايد على أنها نتاج للحقبة الفارسية (539 ـ 333 ق.م.؛ وربما 450 ـ 350 ق.م.)، مع أن بعضهم يجعلها أكثر تأخراً نوعاً ما، أي في الحقبة الهلنستية (333 ـ 164 ق.م.)، أو حتى الحقبة الحشمونية (140 ـ 36 ق.م.)، لكن بردية جزيرة الفيلة، وهي سجلات لمستوطنة يهودية في مصر يعود تاريخها إلى الربع الأخير من القرن الخامس ق.م.، لا تبدِ أية معرفة بتوراة أو بخروج. هنالك أيضاً إقرار متنامٍ بأن سفر التكوين نشأ على نحو منفصل عن أسفار الخروج ـ الأحبار ـ العدد، وأن أحد الكتّاب الكهنوتيين قام بضمّه إلى قصّة موسى. ما تزال نسخة منقحة من الفرضية الوثائقية تحظى بالأنصار، خاصة في أميركا الشمالية وإسرائيل. إن الفرضيّة المنقحة أو الوثائقية ـ الجديدة تميّز بين المصادر من خلال الحبكة أو الاستمرارية وليس من خلال الاهتمامات الأسلوبية أو الألسنية، ولا تربطها بمراحل في تطوّر تاريخ إسرائيل الديني. إن إعادتها للحياة لمصدر إيلوهي هو ربما العنصر الوحيد المنتقد غالباً من قبل باحثين آخرين، حيث رفضه باحثون أوروبيون على نطاق واسع بوصفه كسرات أو حتى لا وجود له (إنه غير قابل لأن يُميّز عن المصدر اليهوي الكلاسيكي).

(1) كان «جلد» السماء الظاهر عند الساميين الأوائل عبارة عن قبّة متينة تحبس المياه المتجمعة فوقها.

12 ـ فأخرجَتِ الأرضُ نَباتاً عُشْباً يُخرِجُ بِزراً بِحَسَبِ صِنفِه وشَجَراً يُخرِجُ ثَمَراً بِزْرُه فيه بِحَسَبِ صِنفِه. ورأى اللهُ أنَّ ذلِكَ حَسَن.

13 ـ وكانَ مَساءٌ وكانَ صَباح: يَومٌ ثالِث.

14 ـ وقالَ الله: « لِتَكُنْ نَيِّراتٌ في جَلَدِ السمَّاء لِتَفصِلَ بَينَ النَّهارِ واللَّيل وتَكونَ عَلاماتٍ لِلمَواسِمِ والأَيَّام والسِّنين.

15 ـ وتَكونَ نَيِّراتٍ في جَلَدِ السَّماء لِتُضيءَ على الأَرض » فكانَ كذلك.

16 ـ فَصَنعَ اللهُ النَّيِّرَينِ العَظيمَين: النَّيِّرَ الأَكبَرَ لِحُكمِ النَّهار والنَّيِّرَ الأَصغَرَ لِحُكْمِ اللَّيل والكَواكِبَ

17 ـ وجَعَلَها اللهُ في جَلَدِ السَّماءِ لِتُضيءَ على الأَرض.

18 ـ لِتَحكُمَ على النَّهارِ واللَّيل وتَفصِلَ بَينَ النُّورِ والظَّلام[1]. ورأى اللهُ أنَّ ذلك حَسَن.

19 ـ وكانَ مَساءٌ وكانَ صَباح: يَومٌ رابِع.

20 ـ وقالَ الله: «لِتَعِجَّ المِياهُ عَجّاً مِن ذَواتِ أَنفُسٍ حَيَّة ولْتَكُنْ طُيورٌ تَطيرُ فَوقَ الأَرضِ على وَجهِ جَلَدِ السَّماء ».

21 ـ فخَلَقَ اللهُ الحِيتانَ العِظام وكلَّ مُتَحَرِّكٍ مِن كُلِّ ذي نَفْسٍ حَيَّةٍ عَجَّت به المِياهُ بِحَسَبِ أَصْنافِه وكُلَّ طائرٍ ذي جَناحٍ بِحَسَبِ أَصْنافِه. ورأى اللهُ أنَّ ذلك حَسَن.

22 ـ وبارَكَها اللهُ قائلاً: « إِنْمي واكْثُري وامْلَئي المِياهَ في البِحار وَلْتَكْثُرِ الطُّيورُ على الأَرض ».

23 ـ وكانَ مَساءٌ وكانَ صَباح: يَومٌ خامِس.

24 ـ وقالَ الله: « لِتُخرِجِ الأَرضُ ذَواتِ أَنفُسٍ حَيَّةٍ بِحَسَبِ أَصْنافِها: بَهائِمَ وحيواناتٍ دابَّةً ووُحوشَ أَرضٍ بِحَسَبِ أَصْنافِها» فكانَ كذلك.

25 ـ فصَنَعَ اللهُ وُحوشَ الأَرضِ بِحَسَبِ أَصْنافِها والبَهائِمَ بِحَسَبِ أَصْنافِها وجَميعَ الحَيَواناتِ الَّتي تَدِبُّ على الأَرضِ بِحَسَبِ أَصْنافِها. ورأى اللهُ أنَّ ذلك حَسَن.

26 ـ وقالَ الله: « لِنَصنَعِ الإِنسانَ على صُورَتِنا كَمِثالِنا وَلْيَتَسَلَّطْ على أَسْمَاكِ البَحرِ وطُيورِ السَّماء والبَهائِمِ وجَميعِ وحُوشِ الأَرض وجميعِ الحَيَواناتِ الَّتي تَدِبُّ على الأَرض».

27 ـ فَخَلَقَ اللهُ الإِنسانَ على صُورَتِه على صُورَةِ اللهِ خَلَقَه ذَكَراً وأُنْثى خَلَقَهم.

---

(1) في الآية 4 فصل الله بين النور والظلام.

28 ـ وباركَهُمُ اللهُ وقالَ لهم: « اِنْموا واكْثُروا وامْلؤوا الأرضَ وأخضِعوها وتَسَلَّطوا على أسْماكِ البَحرِ وطُيورِ السَّماءِ وَكُلِّ حَيَوانٍ يَدِبُّ على الأرض ».

29 ـ وقالَ اللّه: « ها قد أعطَيتُكم كُلَّ عُشبٍ يُخرِجُ بِزراً على وَجهِ الأرضِ كُلِّها وكُلَّ شَجَرٍ فيه ثَمَرٌ يُخرِجُ بِزراً يَكونُ لكم طَعاماً.

30 ـ ولجَميعِ وحُوشِ الأرضِ وجَميعِ طُيورِ السَّماء وجَميعِ ما يَدِبُّ على الأرضِ مِمَّا فيه نَفْسٌ حَيَّة أَعطَيتُ كُلَّ عُشبٍ أَخضَرَ مأكَلاً ». فكانَ كذلك.

31 ـ ورأَى اللهُ جَميعَ ما صَنَعَه فإذا هو حَسَنٌ جِدّاً.

32 ـ وكانَ مَساءٌ وكان صَباح: يَومٌ سادِس.

الإصحاح الثاني:

1 ـ وهكذا أُكمِلَتِ السَّمَواتُ والأرضُ وجَميعُ قُوَّاتِها.

2 ـ وانتَهى اللهُ في اليَومِ السَّابِعِ مِن عَمَلِه الَّذي عَمِلَه، واستَراحَ في اليَومِ السَّابِعِ من كُلِّ عَمَلِه الَّذي عَمِلَه.

3 ـ وبارَكَ اللهُ اليَومَ السَّابِعَ وقَدَّسَه، لأنَّه فيه اَستَراحَ مِن كُلِّ عَمَلِه الَّذي عَمِلَه خالِقاً.

4 ـ تِلكَ هيَ نَشأَةُ السَّمَواتِ والأرضِ حينَ خُلِقَت»[1].

---

(1) في مقاربتنا النقديّة لهذه الرواية من التكوين فإننا نعتمد الفرضية الوثائقية الجديدة، رغم ما نقلناه في الهامش الأول عن تراجع شعبية هذه الفرضية في أوروبا لصالح الفرضيتين الأخريين. وهكذا، فالرواية الأولى للخلق في التكوين تُنسب إلى المصدر الكهنوتي. وهي أكثر صبغة تجريدية ولاهوتية من الرواية الثانية، لأنها تهدف إلى تزويدنا بتصنيف وافٍ ومنطقي للمخلوقات وفقاً لخطّة مدروسة وفي إطار أسبوع ينتهي باستراحة السبت. فالكائنات تأتي إلى الوجود بنداء من الله بحسب ترتيب يزداد مقاماً حتى يصل إلى الإنسان: صورة الله ومَلِك الخليقة.

المصدر الإيلوهي، كما تقول الفرضيّة الوثائقية الجديدة، نشأ في المملكة الشمالية (إسرائيل). ويُعتقد أنه نشأ بعد المصدر اليهوي بوقت قليل، في القرن التاسع ق.م. يركّز لاهوته بشكل قليل على عبادة الهيكل (التي حدثت في المملكة الجنوبية) وبشكل أكبر على الأخلاق وعلى استجابة إسرائيل المناسبة لله: الإيمان بالله والخوف منه. يعتقد بعضهم أن النص الإيلوهي هو إعادة تدوين للنص اليهوي، مبدّلاً المنظور من منظور محابٍ ـ للملكيّة إلى منظور أكثر محاباة للعهد. وهنا نورد بعض مميزات المصدر الإيلوهي:

يؤكّد على النبوّة.

يشار إلى الله بالاسم إيلوهيم.

الجبل المقدّس هو حوريب.

مواطنو فلسطين يدعون بالعموريين.

الله يتحدّث في الأحلام.

بعض أمثلة هي التضحية بإسحاق (تك، 22) والوصايا العشر (خر 20: 1 ـ 17).

الرواية الثانية لخلق العالم[1]:

«الإصحاح الثاني:

4 ـ يوم صنع الربّ الإله الأرض والسموات،

5 ـ لم يَكُنْ في الأرضِ شِيحُ الحُقول، ولَم يَكُنْ عُشْبُ الحُقولِ قَد نَبَت،لأَنَّ الرَّبَّ الإلهَ لم يَكُنْ قد أَمطَرَ على الأَرض، ولَمْ يَكُنْ فيها إنسانٌ لِيَحرُثَ الأَرض.

6 ـ وكانَ يَصعَدُ مِنها سَيلٌ فَيَسْقي كُلَّ وَجهِها.

7 ـ وجَبَلَ الرَّبُّ الإلهُ الإنسانَ تُراباً مِنَ الأَرض ونَفَخَ في أَنفِه نَسَمَةَ حَياة، فصارَ الإنسانُ نَفْساً حيَّة.

8 ـ وغَرَسَ الرَّبُّ الإلهُ جَنَّةً في عَدْنٍ شَرْقاً وجَعَلَ هُناكَ الإنسانَ الَّذي جَبَلَه.

9 ـ وأَنبَتَ الرَّبُّ الإلهُ مِنَ الأَرضِ كُلَّ شَجَرَةٍ حَسَنَةِ المَنظَر وطَيِّبَةِ المأكَل وشَجَرَةَ الحَياةِ في وَسَطِ الجَنَّة وشَجَرَةَ مَعرِفَةِ الخَيرِ والشَّرّ.

10 ـ وكانَ نَهرٌ يَخرُجُ مِن عَدْنٍ فيَسْقي الجَنَّة ومِن هُناكَ يَتَشَعَّبُ فيَصيرُ أَربَعَةَ فُروع،

11 ـ اسمُ أَحَدِها فِيشون وهو المُحيطُ بِكُلِّ أَرضِ الحَويلَةِ حَيثُ الذَّهب.

12 ـ وذَهَبُ تِلكَ الأَرضِ جَيِّد. هُناكَ المُقْلُ وحَجَرُ الجَزْع.

13 ـ وَاسمُ النَّهرِ الثاني جيحون وهو المُحيطُ بِكُلِّ أَرضِ الحَبَشة.

14 ـ وَاسمُ النَّهرِ الثَّالِثِ دِجلَة وهو الجاري في شَرقِيِّ أَشُّور. والنَّهرُ الرَّابِعُ هو الفُرات.

15 ـ وأَخَذَ الرَّبُّ الإلهُ الإنسانَ وجَعَلَه في جَنَّةِ عَدْنٍ لِيَفلَحَها ويَحرُسَها.

---

(1) تنتمي هذه الرواية إلى المصدر اليهوي. وبحسب الفرضية الوثائقية الجديدة، فقد نشأ المصدر اليهوي في المملكة الجنوبية (يهوذا)، ربما منذ أيام حكم الملك سليمان أو حتى الملك داود. إنه المرجع الأقدم، الذي يرجع تاريخه إلى القرن العاشر ق.م. يركّز اللاهوت اليهوي على وعود الخلاص وأهمية العبادة الطقوسية. وهنا نقدّم بعض سمات التقليد اليهوي:

يُشار إلى الله باسم يهوه.

الجبل المقدّس يُدعى سيناي.

الله مجسّم، أي إنه يُعطى صفات ومشاعر بشرية (فهو يمشي في الجنّة ويحكي مع آدم).

سكّان فلسطين يُدعون كنعانيين.

من الأمثلة على التقليد اليهوي قصّة آدم وحواء (تك 2: 4 ـ 25) ورواية الأوبئة العشرة (خر 7: 14 ـ 10: 29).

16 ـ وأَمَرَ الرَّبُّ الإلهُ الإنسانَ قائلاً: «مِن جَميعِ أشْجارِ الجَنَّةِ تأكُل،

17 ـ وأَمَّا شَجَرَةُ مَعرِفَةِ الخَيرِ والشَّرِّ فلا تَأكُلْ مِنها، فإِنَّكَ يَومَ تأكُلُ مِنها تَموتُ مَوتاً».

18 ـ وقالَ الرَّبُّ الإله[1]: «لا يَجِبُ أَن يَكونَ الإِنسانُ وَحدَه، فلأَصنَعَنَّ له عَوناً يُناسِبُه».

19 ـ وجَبَلَ الرَّبُّ الإلهُ مِنَ الأَرضِ جَميعَ حَيَواناتِ الحُقول وجَميعَ طُيورِ السَّماء، وأَتى بِها الإِنسانَ لِيَرى ماذا يُسَمِّيها. فكُلُّ ما سمَّاه الإِنسانُ من نَفْسٍ حَيَّةٍ فهوَ اسمُه.

20 ـ فأَطلَقَ الإِنسانُ أَسْماءً على جَميعِ البهائِمِ وطُيورِ السَّماءِ وجَميعِ وحُوشِ الحُقول. وأَمَّا الإِنسانُ فلَم يَجِدْ لِنَفسِه عَوناً يُناسِبُه.

21 ـ فأَوقَعَ الرَّبُّ الإلهُ سُباتاً عَميقاً على الإِنسانِ فنام. فأَخَذَ إِحْدى أَضْلاعِه وسَدَّ مَكانَها بلَحْم.

22 ـ وبَنى الرَّبُّ الإلهُ الضِّلْعَ الَّتي أَخَذَها مِنَ الإِنسانِ امرَأَةً، فأَتى بِها الإِنسان.

23 ـ فقالَ الإِنسان: «هذهِ المَرَّةَ هي عَظْمٌ مِن عِظامي ولَحْمٌ مِن لَحْمي. هذه تُسَمَّى امرَأَةً لأَنَّها مِنِ امرِئٍ أُخِذَت»

24 ـ ولِذلِكَ يَترُكُ الرَّجُلُ أَباه وأُمَّه ويَلزَمُ امرَأَتَه فيَصيرانِ جَسَداً واحِداً.

25 ـ وكانا كِلاهُما عُريانَين، الإِنسانُ وامرَأَتُه، وهُما لا يَخْجَلان».

ثمة نصّ ثالث من مصدر كهنوتي[2]، يرد في الإصحاح الخامس، الآيتان 1 و2:

---

(1) نعتقد أنّ مصدر رواية خلق المرأة (18 ـ 24) هو تقليد مستقل.

(2) النص كما أشرنا من التقليد الكهنوتي. بحسب الفرضيّة الوثائقية الجديدة، يُعتقد أن المصدر الكهنوتي تطوّر أثناء السبي وبعده (587 ـ 538 ق.م.)، وهكذا فهو يرجع إلى القرن السادس ق.م. تقريباً. يعتقد بعضهم أنّ المصدر لم يتواجد قط كمصدر مستقلّ لكنه عمل للشخص الأخير أو المجموعة الأخيرة التي تنقح وتضيف إلى المصادر اليهوية ـ الإيلوهية ـ التثنوية بعد أن تمّ ضمها إلى بعضها. يقول لاهوت هذا المصدر إنّ الهويّة الدينية للشعب اليهودي توجد في العبادة المناسبة والشرائع الخاصّة اللتين ميزتا الشعب اليهودي عن باقي الشعوب. إنه يمثّل رفض طبقة الكهنة لفكرة الهوية الدينية الموجودة في النبي المكرّس إلهياً (مقاربة خذلتهم). بالمقابل، فالمصدر يركّز على الطقس والعبادة. ومن ضمن السمات المميزة للمصدر الكهنوتي نذكر ما يلي:

التأكيد على الطقس والعبادة في الهيكل.

التأكيد على مملكة يهوذا الجنوبية (لأنها تضم في جنباتها القدس والهيكل حيث تتم العبادة الطقوسية).

التأكيد على دور اللاويين، الطبقة أو السبط الكهنوتي.

التأكيد على علم الأنساب وقوائم الأسباط اللذين وضعا الأسس لوجود جماعات مختلفة في المجتمع الإسرائيلي، بما في ذلك الطبقة الكهنوتية.

التأكيد على نظام وعظمة الله والخليقة.

أمثلة: قصة الخليقة الأولى (تك 1: 1 ـ 2: 4)؛ سفر الأحبار.

1 ـ هذا كِتابُ سُلالَةِ آدَم: يَومَ خَلَقَ اللهُ الإنسان، على مِثالِ اللهِ صَنَعَه.

2 ـ ذَكَراً وأُنثى خَلَقَهم، وبارَكَهم، وسمَّاهم إنساناً يَومَ خُلقوا».

من المناسب أن نشير إلى أنّ رواية ولدي آدم، هابيل وقاين، تقتضي بحسب مجرياتها قيام حضارة متطوّرة وعبادات وأناس يمكنهم أن يقتلوا قاين، كما تقتضي وجود عشيرة تحميه. ولعلّ هذه الرواية كانت منسوبة في أول الأمر، لا إلى أولاد الإنسان الأوّل، بل إلى جدّ القينيين (أهل العصر الحديدي عدد 21:24)، فنقلها التقليد اليهوي إلى أوائل البشرية ليضفي عليها مغزًى عامّاً هذا مفاده؛ بعد تمرّد الإنسان على الله، تأتي معاداة الإنسان لأخيه الإنسان.

إن إصرارنا على التمسّك بالفرضية الوثائقية الجديدة وعدم اكتراثنا بما يزعمه بعض الباحثين في أوروبا ـ وليس الولايات المتحدة ـ من انهيار هذه الفرضية لصالح الفرضيتين الأخريين له ما يبرره. فالقصص التي تروي مرتين، التناقضات الواضحة بين القصّة والقصّة الأخرى، ارتباط ذلك بالتسمية التي تُطلق على الإله (يهوه وإيلوهيم) ـ كلّ ذلك يجعلنا نتمسّك بالفرضية الوثائقية الجديدة، التي تنطلق أولاً من فلهاوزن، لتضيف على فرضيّة الأخير أحدث مكتشفات علوم النقديّة الكتابية.

مصادر «خلق» سفر التكوين:

يتفق باحثون كثر على أن سفر التكوين قام على أساس من سفر التكوين البابلي، أو الإينوما إيليش، الملحمة الشهيرة. وقبل أن نتوقف باختصار عند المشتركات والمفترقات بين سفري التكوين الشهيرين، نقدّم هنا ترجمة نعتقد أنها الأفضل للإينوما إيليش ـ مع ملاحظة أننا نترجم هنا عن نصين ألماني وإنكليزي، لأننا لا نجيد للأسف اللغة البابلية:

إينوما إيليش

اللوح الأوّل:

1. عندما لم تكن السماء العليا مسماة،
2. والأرض تحت لم تحمل بعد اسماً،
3. وأبسو البدائي، الذي أنجبهما،
4. والفوضى، تعامات، أمهما على حد سواء،

5. واختلطت مياههما معاً،

6. ولم يتم تشكيل حقل، وما من أهوار كانت ستُرى.

7. عندما لم يُدع أحد إلى الوجود،

8. وما من أحد حمل اسماً، ولا مصائر [رُسمت].

9. عندئذٍ خُلقت الآلهة في وسط [السماء]،

10. استُدعي لخمو ولخامو إلى الوجود [...].

11. زادت الأعمار، [...]،

12. ثم خُلق أنشار وكيشار، وعليهما [...].

13. طويلة كانت الأيام، ثم جاء هناك [...]

14. أنو، ابنهما، [...]

15. أنشار وأنو [...]

16. والإله أنو [...]

17. نوديمود، الذي آباؤه، اللذان ولدو[ه] [...]

18. اللذان يزخران بجميع الحكمة، [...]

19. كان قوياً على نحو مفرط [...]

20. لم يكن له منافس [...]

21. (وهكذا) وطّدت أركان و[كانت... الآلهة العظيمة (؟)].

22. لكن تـ [عامات وأبسو] كانا (لا يزالان) في ارتباك [...]،

23. لقد أزعجا [...]

24. في الفوضى (؟)... [...]

26. وزأرت تعامات [...]

25. ولم يتناقص أبسو في القوة [...]

27. ضربت، وأفعالها [...]

28. وكانت طرقهم شريرة... [...]...

29. عندئذٍ فإن أبسو، الذي ولد الآلهة العظيمة،

30. صاح بمومو، وزيره، وقال له:

31. «يا مومو، أيها الوزير الذي أبهج روحي،

32. «تعال، إلى تعامات دعونا [نذهب]!»

33. فذهبوا وأمام تعامات استلقيا،

34. وتشاوروا بشأن خطة تخصّ الآلهة [أبناءهم].

35. فتح أبسو فمه [وقال]

36. وإلى تعامات، المشعة، وجه الكلمة:

37. «[...] طريقهم [...]،

38. «في النهار لا أستطيع الراحة، وفي الليل [لا أستطيع الاستلقاء (بسلام)].

39. «لكني سوف أدمّر طريقهم، وسوف [...]،

40. «دعوا يكون هناك عويل، ودعونا نستلقي (مرة أخرى بسلام)».

41. عندما سمعت تعامات هذه الكلمات،

42. غضبت وبكت بصوت عال [...].

43. [هي] بحزن [...]،

44. تلفظت بلعنة، و[قالت لأبسو]:

45. «ماذا [سنفعل] إذن؟

46. «دعوا طريقهم تتصاعب، ودعونا [نستلقي (مرة أخرى) بسلام]».

47. أجاب مومو، وأعطى نصيحة لأبسو،

48. [...] وعدائية (للآلهة) كانت النصيحة التي مـ[ومو أعطى]:

49. «تعال، طريقهم قوية، لكنك سوف تدمر[ها]؛

50. «عندئذٍ بالنهار سوف تستريح، في الليل سوف تستلقي (بسلام)».

51. [استمع إليه] أبسو ولمعت هيئته،

52. [لأنّه] (أي، مومو) خطط للشر ضد الآلهة أبنائه.

53. [...] كان خائفاً [...]،

54. ركبتاه [أصبحتا ضعيفتين (؟)]، فانهارتا تحته،

55. [بسبب الشر] الذي خطط له مولودهما الأول؛

56. [...] خاصته [...] قاموا بتغيير(؟)

58. الرثاء [...] جلسوا بـ[حزن]

57. [...]

59. [...]

60. عندئذٍ إيا، الذي يعرف كلّ هذا [يكون]، صعد وأصغى إلى تمتمتهم.

61. [...]

62. [...]... تعويذته النقيّة

63. [...]... [...]

64. [...]

65. [...] بؤس

66. [...]

67. [...]

[الأسطر 68 ـ 82 ناقصة]

83. [...]

84 [...]...

85. [...] الإله أنو،

86. [.المنتـ]قم

87. [...]

88. [...] وسوف يربك تعامات.

89. [...] هو

90. [...] إلى الأبد.

91. [...] الشر.

92. [...] قال:

93. «[...] أنت [...] غزا و

94. «[...] أنت [...وينحب] ويجلس في ضيق (؟).

95. «[...] من الرعب،

96. «[...] وسوف لن نستلقي (بسلام).

97. «[...] أبسو يُدمّر (؟)،

98. «[...] وممو، الذين أخذوا أسرى، في [...]

99. «[...] أنت فعلت،...

100. «[...] دعونا نستلقي (بسلام).

101. «[...]... سوف يضربون (؟) [...].

102. «[...] دعونا نستلقي (بسلام).

103. «[...] أنت ستنتقم لهم،

104. «[...] في الإعصار أنت سوف [...]!»

105. [وسمعت تعامات] كلمة الإله المشرق، (وقالت):

106. «[...] سوف تأتمن! دعونا نشن [الحرب]!»

107. [...] الآلهة في وسط [...]

108. [...] لأن الآلهة التي خلقت».

109. [اتحدوا معاً و] جنباً إلى جنب تعامات [هم] تقدّموا؛

110. [كانوا غاضبين، اخترعوا الأذى دون راحة] ليلاً و[نهاراً].

111. [استعدوا للمعركة]، غاضبين وهائجين؛

112. [ضموا قواتهم] وشنّوا الحرب.

113. [أمو ـ خبو]ر، التي شكّلت كل شيء،

114. [صنعت إضافة إلى ذلك] أسلحة لا تقهر، ولدت وحوشاً ـ ثعابين،

115. [حادّة] السن، لا رحيمة الناب؛

116. [بالسم بدلاً من] الدم ملأت [أجسادهم].

117. ضارية [وحوش ـ أفاع] ألبستهم الإرهاب،

118. [بالروعة] جمّلتهم، [جعلتهم] بمكانة سامية.

119. [وكلّ من لمحـ]ـهم، الإرهاب يقهره،

120. ظهرت أجسادهم ولا يمكن لأحد أن يصمد أمام [هجومهم].

121. وضعت [الأفاعي]، التنانين، و(الوحش) [لخامو]،

122. [والأعاصير]، والكلاب الضارية، والعقارب ـ الرجال،

123. و[العواصف] العاتية، والسمك ـ الرجال، و[الكباش]؛

124. [حملوا] أسلحة قاسية، دون خوف من [القتال].

125. كانت أوامرها [عظيمة]، [ما من أحد] يمكنه أن يقاومها؛

126. بحسب هذه الطريقة، هائلة المكانة، [صنعت] أحد عشر (وحشاً).

127. من بين الآلهة الذين كانوا أبناءها، بقدر ما أعطي [دعمها]

128. رفعت كينغو؛ في وسطهم [ارتقت] به [إلى السلطة].

129. من أجل السير أمام القوات، من أجل قيادة [الحشد]

130. من أجل إعطاء إشارة ـ المعركة، للتقدّم في الهجوم،

131. لتوجيه المعركة، للسيطرة على القتال،

132. إليه أوكلت؛ بـ[ثياب مكلفة] جعلته يجلس، (قائلاً):

133. «لقد نطقت بتعويذتك، في مجمّع الآلهة رفعتك إلى السلطة.

134. «السيادة على كل الآلهة [عهدت إليه].

135. «كن عليّاً، أنت زوجي المختار،

136. «أرجو لهم أن يكبّروا اسمك على كل [منهم... الأنوناكي]».

137. أعطته ألواح المصير، على صدر[ه] وضعتهم، (قائلة):

138. «أمرك لا يكون دون جدوى، و[كلمة فمك تتوطد أسسها]».

139. الآن كينغو، المترفِّع (على هذا النحو)، كونه تلقّى [سلطة أنو]،

140. [قرّر] مصير الآلهة أبنائه، قائلاً:

141. «دعوا فتحة فمكم [تطفئ] إله النار؛

142. «الذي هو عليّ في المعركة، اسمحوا له [بعرض قوتـ(ـه) »!]

اللوح الثاني:

1. جعلت تعامات ثقيلاً عملها اليدوي،

2. [الشر] ارتكبت ضد الآلهة أولادها.

3. [لتنتقم] من أبسو، وضعت تعامات مخططاً شريراً،

4. لكن كيف جمعت [قواها، إله...] إلى إيا مكشوفة.

5. إيا [استمع إلى] هذا الشيء، و

6. كان مصاباً بجروح [خطيرة] وجلس بحزن.

7. [الأيام] مضت، وسكن غضبه،

8. وإلى [موضع] أنشار والده أخذ [طريقه].

9. [ذهب] واقفاً أمام أنشار، والده الذي أنجبه،

10. [كل ذلك] تآمرت عليه تعامات كرّر عليه،

11. [قائلاً، «تعا]مات أمنا حملت بكراهية لنا،

12. «بكلّ قوتها تهاجمنا، بكامل الغضب.

13. «كلّ الآلهة استداروا إليها،

14. «[مع] أولئك، الذين خلقتهم، يذهبون إلى جانبها.

15. «اتحدوا معاً وجنباً إلى جنب تعامات هم يتقدّمون؛

16. كانوا غاضبين، اخترعوا الأذى دون راحة ليلاً ونهاراً.

17. استعدوا للمعركة، غاضبين وهائجين؛

18. ضموا قواتهم وشنّوا الحرب.

19. أمو ـ خبور، التي شكّلت كل شيء،

20. صنعت إضافة إلى ذلك أسلحة لا تقهر، ولدت وحوشاً ـ ثعابين،

21. حادّة السن، لا رحيمة الناب؛

22. بالسم بدلاً من الدم ملأت أجسادهم.

23. ضارية وحوش ـ أفاع ألبستهم الإرهاب،

24. بالروعة جمّلتهم، جعلتهم بمكانة سامية.

25. وكلّ من لمحهم، الإرهاب يقهره،

26. ظهرت أجسادهم ولا يمكن لأحد أن يصمد أمام هجومهم.

27. وضعت الأفاعي، التنانين، والـ

28. والأعاصير، والكلاب الضارية، والعقارب ـ الرجال،

29. والعواصف العاتية، والسمك ـ الرجال، والكباش؛

30. حملوا أسلحة قاسية، دون خوف من القتال.

31. أوامرها عظيمة، ما من أحد يمكنه أن يقاومها؛

32. بحسب هذه الطريقة، هائلة المكانة، صنعت أحد عشر (وحشاً).

33. من بين الآلهة الذين كانوا أبناءها، بقدر ما أعطي دعمها

34. رفعت كينغو؛ في وسطهم ارتقت به إلى السلطة.

35. من أجل السير أمام القوات، من أجل قيادة الحشد

36. من أجل إعطاء إشارة ـ المعركة، للتقدّم في الهجوم،

37. [لتوجيه المعركة]، للسيطرة على القتال،

38. [إليه أوكلت]؛ بثياب مكلفة جعلته يجلس، (قائلاً):

39. [لقد نطقت] [بتعويذتـ]ك، في مجمّع الآلهة رفعتك إلى السلطة.

40. «[السيادة على] كل الآلهة عهدت [إليك].

41. «[كن علياً]، أنت [زوجي المختار]،

42. «[أرجو لهم أن يكبّروا اسمك على كل منهم].

43. [أعطته ألواح المصير، على صدره] وضعتهم، (قائلة):

44. «[أمرك لا يكون دون جدوى]، و[كلمة] فمك تتوطد أسسها».

45. [الآن كينغو، المترفّع (على هذا النحو)]، كونه تلقّى سلطة أنو،

46. قرّر مصير [الآلهة أبنائه]، قائلاً:

47. «دعوا [فتحة فمكم] تطفئ إله النار؛

48. «[الذي هو عليّ في المعركة]، اسمحوا له بعرض قوتـ(ـه) »!

49. [عندما سمع أنشار كيف كانت تعامات] عظيمة في الثورة،

50. [...]، عضّ شفتيه،

51 ـ [...]، لم يكن عقله بسلام،

52. [...]ـه، قام بنواح مرير:

53 ـ [...] معركة،

54. «[...] أنت....

55. «[مومو و]أبسو أنتم سحقتم،

56. «[لكن تعامات رفعت من شأن كنـ]ـغو، وأين هو الذي يمكنه أن يعارضها؟»

57. [...] مداولات

58. [الـ.....] للآلهة، نـ[و] ديـ[ممود]

[فجوة من حوالي عشرة أسطر تحدث هنا.]

69. [...]

70. [...]

71. [...]

72. [أنشار] إلى ابنه وجّه [كلمة]:

73. «[...]... بطلي العظيم،

74. «[الذي] قوته [كبيرة] والذي هجمته لا يمكن أن تصمد،

75. «[امضِ] وقف أمام تعامات،

76. «[بحيث إن] روحها [يمكن أن تستريح]، إن قلبها يمكن أن يكون رحيماً.

77. «[لكن إذا] لم تستمع لكلامك،

78. «[كلمتـ]نا يجب أن تقولها لها، بحيث يمكنها أن تهدأ».

79. [سمع] كلمة والده أنشار

80. و[وجّه] طريقه لها، نحوها أخذ الطريق.

81. أنو [اقترب]، سمع دمدمة تعامات،

82. [لكنه لم يستطع تحملها]، وعاد على أعقابه.

83. [...] أنشار

84. [...] قال له:

85. «[...] علي

[فجوة من حوالي عشرين سطراً ترد هنا.]

104. [...]

105. [...] منتقم [...]

106. [...] شجـ[ـاع]

107. [...] في مكان قراره

108. [...] قال له:

109. «[...] أبوك

110. «أنت ابني، الذي يجعل قلبه رحيماً.

111. «[...] إلى المعركة عليك أن تقترب،

112. «[...] ذلك الذي سوف ينظرك سوف يمتلك السلام».

113. والرب فرح لكلمة والده،

114. فاقترب ووقف أمام أنشار.

115. نظر إليه أنشار ومليء قلبه بالفرح،

116. قبّله على الشفاه والخوف خرج منه.

117. «[يا أبي]، لا تدع كلمة شفتيك تُقهر،

118. «دعني أذهب، بحيث يمكنني أن أحقق كلّ ذلك الذي في قلبك.

119. «[يا أنشار]، لا تدع كلمة شفتيك تُغلب،

120. «[دعني] أذهب، بحيث أتمكن من إنجاز كل ما هو في قلبك».

121. «أي إنسان هو، الذي دفع بك إلى المعركة؟

122. «[...] تعامات، التي هي امرأة، مسلحة وتهاجمك».

123. «[...]... افرحوا وكونوا سعداء.

124. «[عنق] تعامات سوف تدوسه بسرعة تحت القدم.

125. «[...]... افرحوا وكونوا سعداء.

126. «[عنق] تعامات سوف تدوسه بسرعة تحت القدم.

127. «يا [ابنـ]ـي، الذي يعرف كل الحكمة،

128. «هدئ [تعاما]ت بتعويذتك النقية.

129. «وضعت بسرعة على طريقك،

130. «لأن [دمك (؟)] سوف لن يسكب، ستعود مرة أخرى».

131. فرح الرب بكلمة والده،

132. قلبه تهلل، فقال لوالده:

133. «يا رب الآلهة، مصير الآلهة العظيمة،

134. «إذا أنا، المنتقم لك،

135. «أقهر تعامات وأعطيك الحياة،

136. «أعيّن مجمّعاً، أجعل مصيري بارزاً وأعلنه.

137. «في أوبشوكيناكو أجلسوا أنفسكم بفرح معاً،

138. «بكلمتي في مكانك سوف أضع قدراً.

139. «مهما كانت أبقى دون تغيير،

140. «أرجو لكلمة شفتي أن لا تتبدّل أبداً ولا تكون بلا فائدة».

اللوح الثالث:

1. فتح أنشار فمه، و
2. [إلى غاغا]، [الوزير]، قال كلمة:
3. «[أنت الوز]ير الذي يبهج روحي،
4. «[إلى لخمو ولخـ]امو سوف أرسلك.
5. «[...] أنت تستطيع أن تحرز،
6. « [...] عليك أن تتدبّر أمرك بحيث تُحضر أمامها.
7. [... دع] الآلهة، كلهم جميعاً،
8. «[الاستعداد لعيد]، في مأدبة دعهم يجلسون،
9. «[دعهم يأكلون الخبز]، دعهم يمزجون النبيذ،
10. «[بحيث إنه بالنسبة لمردوخ]، المنتقم لهم، يمكن أن يقرّروا المصير.
11. «[اذهب،] يا غاغا، قف أمامهم،
12. «[وكل ذلك الذي] أنا، أقوله لك، كرره لهم، (وقل):
13. «[أنشار]، ابنكم، أرسلني،
14. «[غرض] قلبه جعله معروفاً لي.
15. «[إنه يقول إن تعا]مات أمنا تحمل بالكراهية لنا،
16. «[بكلّ] قوتها تتضايق، ممتلئة بالغضب.
17. «جميع الآلهة استدارت إليها،
18. «مع أولئك الذين خلقتهم، يمضون بجانبها.
19 اتحدوا معاً، وجنباً إلى جنب تعامات تقدّموا؛
20. «كانوا غاضبين، اخترعوا الأذى دون راحة ليلاً ونهاراً.
21. «استعدوا للمعركة، غاضبين وهائجين؛
22. ضموا قواتهم وشنّوا الحرب.
23. أمو ـ خبور، التي شكّلت كل شيء،

24. صنعت إضافة إلى ذلك أسلحة لا تقهر، ولدت وحوشاً ـ ثعابين،

25. حادّة السن، لا رحيمة الناب؛

26. بالسم بدلاً من الدم ملأت أجسادهم.

27. ضارية وحوش ـ أفاع ألبستهم الإرهاب،

28. بالروعة جمّلتهم، جعلتهم بمكانة سامية.

29. وكلّ من لمحـهم، الإرهاب يقهره،

30. ظهرت أجسادهم ولا يمكن لأحد أن يصمد أمام هجومهم.

31. وضعت الأفاعي، التنانين، و(الوحش) لخامو،

32. والأعاصير، والكلاب الضارية، والعقارب ـ الرجال،

33. والعواصف العاتية، والسمك ـ الرجال، والكباش؛

34. حملوا أسلحة قاسية، دون خوف من القتال.

35. كانت أوامرها عظيمة، ما من أحد يمكنه أن يقاومها؛

36. بحسب هذه الطريقة، هائلة المكانة، صنعت أحد عشر (وحشاً).

37. من بين الآلهة الذين كانوا أبناءها، بقدر ما أعطي [دعمها]

38. رفعت كينغو؛ في وسطهم ارتقت[به] إلى السلطة.

39. من أجل السير أمام القوات، [من أجل قيادة الحشد]

40. [من أجل] إعطاء إشارة ـ المعركة، للتقدّم في الهجوم،

41. [لتوجيه المعركة]، للسيطرة على القتال،

42. إليه [أوكلت؛ بثياب مكلفة] جعلته يجلس، (قائلاً):

43. [لقد نطقتُ] بتعويذتك، في مجمّع الآلهة [رفعتك إلى السلطة].

44. «[الـ]سيادة على كل الآلهة [عهدت إليك].

45. «[كن] علياً، [أنت] زوجي المختار،

46. «أرجو لهم أن يكبّروا اسمك على كل [منهم... الأنوناكي]».

47. أعطته ألواح المصير، على صدره وضعتهم، (قائلة):

48. «أمرك لا يكون دون جدوى، وكلمة فمـ[ك] تتوطد أسسها».
49. الآن كينغو، المترقّع (على هذا النحو)، كونه تلقّى سلطة أنو،
50. قرّر مصير الآلهة أبنائه، (قائلاً):
51. «دعوا فتحة فمكم تطفئ إله النار؛
52. «الذي هو عليٌ في المعركة، اسمحوا له بعرض قوتـ(ـه) »!
53. أرسلتُ أنو، لكنه لم يستطع أن يصمد أمامها؛
54. «كان نوديمود خائفاً فاستدار إلى الوراء.
55. لكن مردوخ أطلق، مدير الآلهة، ابنك.
56. لينطلق ضدّ تعامات حثـ(ـه) قلبه.
57. «فتح فمه وتكلّم لي (قائلاً):
58.. «إذا أنا، المنتقم لك،
59. «أقهر تعامات وأعطيك الحياة،
60. «أعيّن جمعية، أجعل مصيري بارزاً وأعلنه.
61. «في أوبشوكيناكو أجلسوا أنفسكم بفرح معاً،
62. «بكلمتي في مكانك سوف أصنع قدراً.
63.. «مهما كانت أبقى دون تغيير،
64. «أرجو لكلمة شفتي أن لا تتبدّل أبداً ولا تكون بلا فائدة».
65. «عجّل، نتيجة لذلك، وأصدر له بسرعة المصير الذي تعطيه،
66. «بحيث يمضي ويحارب عدوك القوي!»
67. ذهب غاغا، أخذ طريقه
68. بتواضع أمام لخمو ولخامو، الإلهين، أبويه،
69. قدّم الولاء، وقبّل الأرض تحت قدميهما.
70. فاتضع، ثم وقف وتكلّم إليهما، قائلاً:
71. «[أنشار]، ابنكم، أرسلني،

72. «[غرض] قلبه جعله معروفاً لي.

73. «إنه يقول إن تعامات أمنا تحمل بالكراهية لنا،

74. «بكلّ قوتها تتضايق، ممتلئة بالغضب.

75. «جميع الآلهة استدارت إليها،

76. «مع أولئك الذين خلقتهم، يمضون بجانبها.

77. «اتحدوا معاً، وجنباً إلى جنب تعامات تقدّموا؛

78. «كانوا غاضبين، اخترعوا الأذى دون راحة ليلاً ونهاراً.

79. «استعدوا للمعركة، غاضبين وهائجين؛

80. ضموا قواتهم وشنّوا الحرب.

81. أمو ـ خبور، التي شكّلت كل شيء،

82. صنعت إضافة إلى ذلك أسلحة لا تقهر، ولدت وحوشاً ـ ثعابين،

83. حادّة السن، لا رحيمة الناب؛

84. بالسم بدلاً من الدم ملأت أجسادهم.

85. ضارية وحوش ـ أفاع ألبستهم الإرهاب،

86. بالروعة جمّلتهم، جعلتهم بمكانة سامية.

87. وكلّ من لمحـهم، الإرهاب يقهره،

88. ظهرت أجسادهم ولا يمكن لأحد أن يصمد أمام هجومهم.

89. وضعت الأفاعي، التنانين، و(الوحش) لخامو،

90. والأعاصير، والكلاب الضارية، والعقارب ـ الرجال،

91. والعواصف العاتية، والسمك ـ الرجال، و[الكباش]؛

92. حملوا أسلحة قاسية، دون خوف من القتال.

93. كانت أوامرها عظيمة، ما من أحد يمكنه أن يقاومها؛

94. بحسب هذه الطريقة، هائلة المكانة، صنعت أحد عشر (وحشاً).

95. من بين الآلهة الذين كانوا أبناءها، بقدر ما أعطي دعمها

96. رفعت كينغو؛ في وسطهم ارتقت به إلى السلطة.

97. من أجل السير أمام القوات، من أجل قيادة الحشد

98. من أجل إعطاء إشارة ـ المعركة، للتقدّم إلى الهجوم،

99. لتوجيه المعركة، للسيطرة على القتال،

100. إليه أوكلت؛ بثياب مكلفة جعلته يجلس، (قائلاً):

101. «لقد نطقت بتعويذتك، في جمعية الآلهة رفعتك إلى السلطة.

102. «السيادة على كل الآلهة عهدت إليك.

103. «كن علياً، أنت زوجي المختار،

104. «أرجو لهم أن يكبّروا اسمك على كل منهم... الأنونا[كي]».

105. أعطته ألواح المصير، على صدر[ه] [وضعتهم]، (قائلة):

106. «أمرك لا يكون دون جدوى، و[كلمة فمك تتوطد أسسها]».

107. الآن كينغو، المترفّع (على هذا النحو)، [كونه تلقّى سلطة أنو]،

108. [قرّر مصير] الآلهة، أبنائه، قائلاً:

109. «دعوا فتحة فمكم [تطفئ] إله النار؛

110. «الذي هو عليّ في المعركة، اسمحوا له [بعرض قوتـ(ـه) »!]

111. «أرسلت أنو، لكنه لم يستطع [التصدّي لها]:

112. «كان نوديمود خائفاً [فاستدار إلى الوراء].

113. لكن مردوخ أطلق، [مدير الآلهة، ابنك].

114. « لينطلق ضدّ تعامات [حثـ(ـه) قلبه].

115. «فتح فمه، [وتكلّم لي] (قائلاً):

116. «إذا أنا، [المنتقم لك]،

117. «أقهر تعامات و[أعطيك الحياة]،

118. «أعيّن مجمعاً، [أجعل مصيري بارزاً وأعلنه].

119. «في أوبشوكيناكو [أجلسوا أنفسكم بفرح معاً]،

120. «بكلمتي في مكانك [سوف أضع قدراً].

121. «مهما كانت أبقى [أنا] دون تغيير،

122. «أرجو لكلمة [شفتيّ] أن لا تتبدّل أبداً ولا تكون بلا فائدة».

123. «عجّل، نتيجة لذلك، و[أصدر له] بسرعة المصير الذي تعطيه،

124. «بحيث يمضي ويحارب عدوك القوي!»

125. سمع لخمو ولخامو وصرخا بصوت عال،

126. كل الإيجيجي بكت بمرارة، (قائلة):

127. «ما الذي تم تغييره بحيث ينبغي... [...]

128. «نحن لا نفهم فـ[عل] تعامات! »

129. ثم يجمعون ويمضون،

130. الآلهة العظيمة، كلّ منهم، الذين يقرّرون [المصير].

131. دخلوا قبل أنشار، ملؤوا [...]؛

132. قبّلوا بعضهم بعضاً، في المجمع [...].

133. كانوا مستعدين للعيد، في مأدبة [جلسوا].

134. أكلوا الخبز، ومزجوا [نبيذ السمسم].

135. الشراب الحلو، الشراب المخمّر، خَلَط [...]،

136. كانوا في حالة سكر بالشراب، ملئت أجسادهم.

137. كانوا مرتاحين كليّاً، روحهم كانت متعالية؛

138. عندئذٍ لأجل مردوخ، الذي يثأر لهم، قرّروا المصير.

اللوح الرابع:

1. أعدوا له حجرة ربوبية،

2. قبْل آبائه كأمير أخذ مكانه.

3. «أنت الأكبر بين الآلهة العظيمة،

4. «مصيرك لا مثيل له، كلمتك هي أنو!

5. «يا مردوخ، أنت الأكبر بين الآلهة العظيمة،

6. «مصيرك لا مثيل له، كلمتك هي أنو!

7. «من الآن فصاعداً ليس من دون جدوى يكون أمرك،

8. «في قدرتك يجب أن يُعلى ويُذلّ.

9. «وطيدة الأركان يجب أن تكون كلمة فمك، لا يقاوم يجب أن يكون أمرك؛

10. «ما من أحد بين الآلهة سوف يتجاوز حدودك.

11. «وفرة، رغبة مزارات الآلهة،

12. «سوف تكون وطيدة الأركان في حَرَمك، حتى وإن تنقصها (التقدمات).

13. «يا مردوخ، أنت المنتقم لنا!

14. «نحن نعطيك السيادة على العالم أجمع.

15. «أجلس أنت في الليل، ارتقِ في أمرك.

16. «سلاحك لا يفقد أبداً قوته، سوف يسحق عدوك.

17. «يا رب، احفظ حياته ذلك الذي يضع ثقته فيك،

18. «لكن بالنسبة للإله الذي بدأ التمرد، أخلِ حياته».

19. ثم أجلسهم في الوسط ثوباً،

20. ولمردوخ بكرهم قالوا:

21. «أرجو أن يكون قدرك، يا رب، الأعلى بين الآلهة،

22. «كي تدمّر وكي تخلق؛ قل أنت كلمتك، و(أمرك) سوف يُنفّذ.

23. «أؤمر الآن ودع الثوب يختفي.

24. «وقل الكلمة مرة أخرى ودع الثوب يعاود الظهور!»

25. ثم تحدّث بفمه، واختفى الثوب.

26. ثم أمر بذلك، وعاود الثوب الظهور.

27. عندما الآلهة، آباؤه، لاحظت (تحقيق) كلمته،

28. فرحوا، وقدّموا الإجلال (له، قائلين)، «مردوخ هو الملك!»

29. وأسبغوا عليه الصولجان، العرش، والخاتم،

30. إنهم يعطونه سلاحاً لا يقهر، الذي يقهر العدو.

31. «اذهب، وانهِ حياة تعامات،

32. «ودع الريح تحمل دمها إلى أماكن سرية».

33. بعد أن قرّرت الآلهة للربّ مصيره،

34. أدّت به إلى الانطلاق في درب الازدهار والنجاح.

35. أعدّ القوس، اختار سلاحه،

36. علّق رمحاً على ذاته وثبته...

37. رفع الهراوة، في يده اليمنى أمسكـ(ـها)،

38. علّق القوس والجعبة في خاصرته.

39. إنه يضع البرق أمامه،

40. باللهب الحارق ملأ جسده.

41. صنع شبكة لإرفاق الأجزاء الداخلية من تعامات،

42. والرياح الأربعة وضعها بحيث لا يمكن لشيء منها أن ينجو؛

43 ـ الريح الجنوبية والريح الشمالية والريح الشرقية والريح الغربية

44. قرّبها من الشبكة، هبة والده آنو.

45. خلق الريح الشريرة، والعاصفة، والإعصار،

46. والرياح المضاعفة أربع مرّات، والرياح المضاعفة سبع مرّات، والزوبعة، والريح التي ليس لها نظير؛

47. أرسل الرياح التي خلقها، سبع منها؛

48. لتزعج الأجزاء الداخلية من تعامات، تبعته.

49. ثم رفع الرب الصاعقة، سلاحه العظيم،

50. امتطى العربة، عاصفة لا مثيل لها للإرهاب،

51. سرج وشدّ إليها أربعة خيول،

52. مدمرة، شرسة، ساحقة، وسريعة الخبب؛

53. [...] كانت أسنانها، كانت مليئة الرغوة؛

54. كانوا مهرة في [...]، وقد تم تدريبهم على الدوس على الأرض.

55. [...]، عظيمة في المعركة،

56. اليسار و[اليمين]...

57. ثوبه كان [...]، كان يلبس الرعب،

58. بسطوع مفرط توّج رأسه.

59. ثم انطلق، أخذ طريقه،

60. وصوب تعامات الغاضـ[ـبة] يمم وجهه.

61. على شفتيه، عقد [...]،

62.... [...] أمسك في يده.

63. ثم لاحظوه، الآلهة لاحظوه.

64. الآلهة آباؤه لاحظوه، الآلهة لاحظوه.

65. واقترب الرب، حدّق في الأجزاء الداخلية لتعامات،

66. أدرك تمتمة كينغو، زوجها.

67. ما إن حدّق (مردوخ)، اضطرب (كينغو) في مشيته،

68. إرادته دُمّرت وتوقفت مشاعره.

69. والآلهة، مساعدوه، الذين ساروا بجانبه،

70. هو ذا زعيمهم [...]، وكانت رؤيتهم مضطربة.

71. لكن تعامات [...]، أدارت ليس عنقها،

72. بشفاه لم تفشل نطقت بكلمات متمردة:

73. «[...] مقدمك كربّ الآلهة،

74. «من أماكنهم تجمّعوا، في مكانك هم!»

75. ثم [أقام] الرب الصاعقة، سلاحه العظيم،

76. [وضد] تعامات، التي كانت غاضبة، أرسل من ثم (الكلمة):

77. «[أنت] تصبحين عظيمة، أنت ترفعين ذاتك إلى العالي،

78. [وقلبك دفع] بك إلى الدعوة للمعركة.

77. «[...] آبائهم [...]،

80. «[...] خاصتهم [...] أنتم لديكم [...].

81. «[لقد ارتقيت بكينغـ]و ليكون زوجـ[ك]،

82. «[أنت...] له، حيث إنه، حتى مثل أنو، يجب أن يصدر المراسيم.

83. «[...] أنت اتبعت الشر،

84. «و [ضد] الآلهة ابتدعت خطتك الشريرة.

85. «دع إذن جيشك يُجهز، دع سلاحك يُعدّ للمعركة!

86. «لنقف! أنا وأنت، دعونا ننضم للمعركة!»

87. عندما سمعت تعامات هذه الكلمات،

88. كانت مثل واحد ممسوس، فقدت عقلها.

89. نطقت تعامات بصرخات برية، ثاقبة،

90. ارتجفت واهتزت حتى أسسها.

91. تلت رقية، لفظت تعويذتها،

92. وآلهة المعركة صرخت لأجل أسلحتهم.

93. ثم تقدّمت تعامات ومردوخ، مستشار الآلهة؛

94. للقتال جاءا، من المعركة اقتربا.

95. نشر الرب شباكه وصادها،

96. والريح الشريرة التي كانت وراء(ه) تركها طليقة في وجهها.

97. حالما فتحت تعامات فمها إلى أقصى حد،

98. اندفعت فيه الريح الشريرة، في حين لم تكن بعد قد أغلقت شفتيها.

99. ملأت الريح الرهيبة بطنها،

100. وقد أخذت شجاعتها منها، وفمها فتحت باتساع.

101. أمسك الرمح وفجّر بطنها،

102. قطع أجزاءها الداخلية، خرق قلبـ(ها).

103. تغلب عليها وقطع حياتها.

104. ألقى جسدها ووقف عليه.

105. وعندما قتل تعامات، الزعيمة،

106. كُسرت قوتها، تشتت جيشها.

107. والآلهة المساعدون لها، الذين ساروا إلى جانبها،

108. مرتجفين، وكانوا خائفين، وعادوا.

109. شرعوا في رحلة لإنقاذ حياتهم.

110. لكنهم كانوا محاصرين، بحيث إنهم لم يقدروا على الفرار.

111. أخذهم أسرى، كسر أسلحتهم.

112. في الشباك تم القبض عليهم وفي الكمين وقعوا.

113. الـ[...]... للعالم ملؤوا بصرخات الحزن.

114. نالوا عقاباً منه، احتجزوا في الرق.

115. وعلى المخلوقات الأحد عشر التي ملأتها بقوة إرهاب ملفت،

116. على فيلق الأشرار، الذين ساروا عليها [...]،

117. سبب محنة، قوتهم [هو...]؛

118. هم ومعارضتهم داسهم تحت قدميه.

119. علاوة على ذلك، فإن كينغو، الذي ارتقى فوقهم،

120. غزا، ومع الإله دوغ ـ غا عدّه.

121. أخذ منه ألواح القدر التي لم تكن حقّاً له،

122. أغلقها بختم ووضعها في صدره.

123. الآن بعد أن غزا البطل مردوخ أعداءه وطرحهم أرضاً،

124. وجعل العدو المتغطرس حتى مثل...،
125. ودشن انتصاراً كاملاً لأنشار على العدو،
126. وحقق هدف نيدومود،
127. على الآلهة الأسيرة عزز قيوده،
128. وإلى تعامات، التي كان قد غزاها، عاد.
129. والرب وقف على أجزاء تعامات المعيقة،
130. وبهراوته التي لا ترحم حطم جمجمتها.
131. قطع قنوات دمها،
132. وجعل الريح الشمالية تحمله بعيداً إلى أماكن سرية.
133. نظر آباؤه، كانوا فرحين وسعداء.
134. الهدايا والعطايا جلبوها إليه.
135. ثم استراح الرب، يحدّق في جسدها الميت،
136. وحين كان يقطّع جسد...، وضع خطة ماكرة.
137. قصّها مثل سمكة مسطحة إلى نصفين؛
138. أحد نصفيها جعله كغطاء للسماء.
139. ثبّت مزلاجاً، أقام حارساً،
140. وأمرهم بعدم السماح لمياهها بالخروج.
141. مر عبر السماوات، قام باستطلاع المناطق (فيها)
142. وعلى الغمر أقام مسكن نوديمود.
143. وقاس الرب هيكل الغمر،
144. وأسس إي ـ شارا، وهو قصر مثله.
145. القصر إي ـ شارا الذي خلقه كسماء،
146. وأدى بأنو، بعل، وإيا أن يقيموا في مناطقهم.

اللوح الخامس:

1. إنه (أي، مردوخ) أقام محطات للآلهة العظيمة.
2. النجوم، صورهم، كنجوم البروج، ثبّت.
3. نظّم السنة وإلى أقسام جزّأها.
4. ومن أجل الأشهر الاثني عشر ثبّت ثلاث نجوم.
5. وبعد أن كان [...] أيام السنة [...] صور،
6. أسس محطة نبير[1] لتعيين حدودها.
7. بحيث لا يخطئ أحد أو يضلّ،
8. وضع محطة بعل وإيا معه.
9. فتح بوابات كبيرة على كلا الجانبين،
10. جعل قوياً المزلاج على اليسار وعلى اليمين.
11. في وسط ذلك حدّد الذروة.
12. الإله ـ القمر أدّى به لأن ينير، الليل عهد به إليه.
13. عيّنه، كينونة الليل، لتحديد الأيام؛
14. كل شهر دون توقف بالتاج غطاه (؟)، (قائلاً):
15. «في بداية الشهر، حين تنير على الأرض،
16. «أنت تأمر الأبواق [ربما أيضاً القرون ـ مترجم عربي] لتحديد ستة أيام،
17. «وفي اليوم السابع لـ[تقسيم] التاج.
18. «في اليوم الرابع عشر سوف تقف عكس، النصف [...].
19. «حين الإله ـ الشمس على أساس السماء [...] أنت،
20. «الـ[...] عليك أن تودي إلى...، وسوف تجعل له [...].
21. «[...]... على درب الإله ـ الشمس أنت سوف تسبّب بالاقتراب،
22. «[في النهار... سوف تقف معاكساً، والإله ـ الشمس سوف... [...]

(1) جوبيتر.

23 ـ «[...] لتجتاز طريقها.

24. «[...] عليك أن تسبّب بالاقتراب، وعليك أن تحكم بالحق.

25. «[...] لتدمير

26. «[...] لي.

«...»

[الأسطر الاثنان والعشرون التالية مأخوذة من ك. 3449 أ، وربما تشكل جزءاً من اللوح الخامس.]

66. [...]

67. [...]

68. من [...]

69. في إي ـ ساغيل [...]

70. لإنشاء [...]

71. محطة [...]

72. الآلهة العظيمة [...]

73. الآلهة [...]

74. وأخذ و[...]

75. الآلهة [آباؤه] رأوا الشبكة التي كان قد صنعها،

76. رأوا القوس وكيف [عمله] أُنجز.

77. وأشادوا بالعمل الذي قام به [...]

78. ثم رفع آنو [...] في مجمّع الآلهة.

79. ثمّ قبّل القوس، (قائلاً)، «إنه [...]!»

80. وهكذا سمّى أسماء القوس، (قائلاً)

81. «الخشب الطويل» يكون أحد الأسماء، والاسم الثاني [يجب أن يكون...]

82. «ويكون اسمه الثالث القوس ـ النجم في السماء [...]

83. ثم قام بتثبيت محطة له [...]

84. الآن بعد مصير الـ[...]

85. [وضع] عرشاً [...]

86. [...] في السماء [...]

87. [...]...[...] [...]

[الآثار التالية من الأسطر الثلاثة عشر الأخيرة من اللوح الخامس مأخوذة من عكس K. 11،641 وعكس K. 8،526.]

128. «[...] له [...]»

129. «[...] لهم [...]»

130. «[...] له [...]»

131. «[...] لهم [...]»

132. «[...] لهم [...] قد [...]»

133. [...] الآلهة،

134. [...] السماوات [...]:[1]

135. «ابنـ[ك...] [...]»

136. «[...] لنا [...] جعله [...]»

137. «[...] سبب له العيش [...]»

138. «[...] روعة [...]»

139. «[...] ليس [...]!»

140. «[...] نحن [...]!»

(1) في النص التالي يمكن لنا أن نخمّن أن الآلهة تذمّرت من أنه، على الرغم من أن مردوخ أسبغ على السماء الروعة واستنبط خططاً للعيش على الأرض، مع ذلك لم تكن ثمة مزارات قد بنيت على شرف الآلهة بعد، ولم يكن ثمة عابدون مكرّسون لخدمتها.

اللوح السادس:

1. عندما سمع مردوخ كلمة الآلهة،

2. حرّضه قلبه فابتكر [خطة ماكرة].

3. فتح فمه ولإيا [قال]،

4. [ذلك الذي] تصوّره في قلبه قاله [له]:

5. «دمي سوف آخذ والعظام سوف [أصيغ منها]

6. «سأجعل الإنسان، هذا الرجل قد... [...].

7. «سوف أخلق الإنسان الذي سيسكن [الأرض]»،

8. « بحيث يمكن لخدمة الآلهة أن تنشأ، وأن مزاراتهـ[م][1] [يمكن بناؤها].

9. «لكني سوف أغيّر طرق الآلهة، وسوف أغير [مساراتهم].

10. «معاً سوف تُقمع[2]، وفي الشر سوف [هم...]».

11. وأجاب عليه إيا وقال الكلمة:

12. «الـ[...] للآلهة قد [بدّلت...]

13. [...]... وواحد... [...]

14. [... سوف يدمّـ]رون والبشر سوف أنا... [...]

15. [...] والآلهة [...]

16. [...]... و[...]

17. [...]... والآلهة [...]

(1) حرفياً السطر يُقرأ على النحو التالي: «دع لخدمة الآلهة أن تنشأ، وبالنسبة [لهم] اسمح للمزارات أن تبنى». ومن المثير للاهتمام أن نلاحظ السبب المتضمّن هنا لخلق البشرية، أي، أن يكون للآلهة عابدون، ومن الواضح أن هناك إشارة إلى هذا في فقرة من اللوح السابع، حيث، بعد الإشارة إلى رحمة مردوخ للآلهة، يقول النص... «من أجل غفرانهم خلق البشرية».

(2) يبدو من الأفضل أن يُعهد إلى بيالPiel [كاباتو] معناها المعتاد «للقمع»، بدلًا من ترجمة المقطع على النحو التالي: «معاً يجب أن تُكرّم». ويبدو المعنى أن مردوخ، من خلال خلق الإنسان، سيؤسس لعبادة الآلهة، لكنه في الوقت نفسه سوف يعاقب الآلهة على شكاواهم. ومن الممكن أنه في خطابه الذي يلي يقنع إيا مردوخ بتنفيذ الجزء الثاني من اقتراحه.

18. [...]…. [...]

19. [...] الآلهة [...]

20. [...] الأنوناكي [...]

21. [...]... [...]

[بقية النص مفقودة[1] باستثناء الأسطر القليلة الأخيرة من اللوح، التي تُقرأ على النحو التالي.]

138. [...]... [...]

139. [...]... [...]

140. عندما [...]... [...]

141. ابتهجوا [...]... [...]

142. وفي أوبشوكيناكو، وضعوا [مسكنهم].

143. للابن البطولي، المنتقم لهم، [صرخوا]:

144. «نحن، الذين هو أسعفنا... [...]!»

145. كانوا يجلسون أنفسهم وفي المجمّع أسمو[هـ...]،

146. كلهم [صرخوا] بصوت عال (؟)، ومجدو[هـ...].[2]

اللوح السابع:

1. يا أساري، «يا مانح الزراعة»، «[مؤسس الفلاحة]،»

2. «خالق الحبوب والنباتات»، «الذي تسبب [للعشب الأخضر أن ينمو]!»

3. يا أسارو ـ أليم، «الذي يُبجّل في بيت النصح»، «[الذي يفيض بالنصح]،»

4. الآلهة أدّت التحيّة، الخوف [استولى عليها]!

5. يا أسارو ـ أليم ـ نونا، «العظيم»، «نور [الأب الذي أنجبه]،»

---

(1) من المحتمل أن الجزء المفقود من النص يتوافق بشكل وثيق مع رواية خلق الإنسان والحيوانات التي قدمها بيروسوس. وقد كان يُعتقد أن اللوح K. 3,364 ينتمي إلى سلسلة الخلق، ويحتوي التعليمات التي قدمها مردوخ للإنسان بعد خلقه. إذا كان هذا هو الحال، فإنه كان سيشكّل جزءاً من اللوح السادس.

(2) خطاب الآلهة لمردوخ يشكل موضوع اللوح السابع من السلسلة.

6. الذي يوجّه مراسيم أنو، بعل، [و إيا]!»

7. كان عرّابهم، فنظّم [....الذي لهم]؛

8. هو، الذي نصيبه هو الوفرة، يذهب أولاً [...]!

9. توتو [هو][1] «الذي خلقهم من جديد»؛

10. لو كانت رغباتهم نقية، يكونون من ثم [راضين].

11. لو كان يصنع تعويذة، الآلهة من ثم [ستستكين]؛

12. لو أنهم هاجموه بغضب، لتحمّل [هجمتهم]!

13. نتيجة لذلك دعه يُعلى شأناً، وفي مجمّع الآلهة [دعه...].

14. ما من أحد بين الآلهة يمكن [منافسته]!

15. توتو هو زي ـ أوكينا، «حياة جيش [الآلهة]»،

16. الذي أنشأ للآلهة السماوات البارقة.

17. وضعهم في طرقهم، وحدّد [دربهم (؟)]

18. لن تُنسى أبداً مآثره [...] بين البشر.

19. توتو بوصفه زي ـ أزاغ أسموه للمرة الثالثة «محضر[2] النقاء»،

20. «إله العبير المفضّل»، «رب السمع والرحمة»

21. «خالق الكمال والوفرة»، «مؤسس الفيض»،

22. «الذي يزيد من كل ما هو صغير».

23. «في الضائقة المؤلمة نشعره بعبيره المفضل»

24. دعهم يقولون، دعهم يوقرونه، دعهم ينحنون بتواضع أمامه!

25. توتو بوصفه أغا ـ أزاغ يمكن للبشرية أن تعظمه للمرة الرابعة!

26. «رب التميمة النقيّة»، «مُسرّع الموتى»

---

(1) اللقب توتو يُفسر هناك على أنه با ـ آ ـ نو، «الخالق»، في حين إن مكوناتها الاثنتين (تو + تو) ترد في النسخة السومرية من السطر كمعادلين للا ـ نو ـ وإي ـ دي ـ شو.

(2) في نص التفسير نجدها، مو ـ كين، أي، مؤسّس النقاء.

27. «الذي رَحَم الآلهة الأسيرة»

28. «الذي رفع النير من على كاهل الآلهة أعدائه»،

29. «من أجل المغفرة لهم خلق البشرية»،

30. «الرحيم، الذي معه تُمنح الحياة!»

31. أرجو لمآثره أن تدوم، أرجو لها أن لا تُنسى أبداً

32. في فم البشرية[1] التي صنعتها يداه!

33. توتو بوصفه مو ـ أزاغ، للمرّة الخامسة، أرجو «لتميمته النقيّة» أن يبوح بها فمهم،

34. «الذي من خلال تميمته دمّر كلّ الأشرار!»

35. شاغ ـ زو، «الذي يعرف قلب الآلهة»، «الذين ينظر من خلال الجزء الأعمق!»

36. «فاعل ـ الشر لم يسبّب أن يخرج معه!»

37. «مؤسس مجمّع الآلهة»، «[الذي...] قلبهم!»

38. «مخضع العصاة»، «[...]!»

39. «الذين يثورون و[...]!»

41. توتو بوصفه الزي ـ سي، «[...]،

42. «الذي وضع نهاية للغضب»، «[الذي...]!»

43. توتو بوصفه سوخ ـ كور، للمرة الثالثة، «[ماحق العدو]،»

44. «الذي أوكل خططهم للارتباك»، «[...]،»

45. «الذي دمّر كل الأشرار»، «[...]،»

46. [...] دعهم [...]!

47 ـ [...]... [...]

[السطور التالية مأخوذة من الجزء K. 12،830، لكن موقعها في النص غير مؤكد.]

[سمّى الأرباع الأربعة (من العالم)]، والبشرية [خلق]،

[وعليـ]ـه فهم [...]

---

(1) حرفيّاً، أصحاب الرؤوس السود.

[...] ...[...]

[...] تعامات [...]

[...] ...[...]

[...] بعيد [...]

[...] قد [...].

[السطور التالية مأخوذة من الجزء K. 13،761.]

[...]

(10)[1] [...]

«العظيم [...]!»

... أجيـ[ل...]،

«خالق [الأرض...]!»

زولومّو... [...]،

«الذي يعطي النصيحة وكلّ ما عداها [...]!»

مومّو، «خالق [الـ...]!»

موليل، السماوات [...]، «الذي لأجل... [...]!»

جيشكول، دع [...]،

(10) «الذي جلب الآلهة إلى العدم [...]!»

لوغال ـ أب [...]،

«الذي في [............]!»

باب Pap ـ [...]،

«الذي في [...]!»

[...]

(1) في هامش الكسرة K. 13،761 كل سطر عاشر يشار إليه بالرقم «10».

[السطور التالية مأخوذة من الكسرة K. 8،519 وتكرارها K. 13،337؛ هذا الجزء من النص لم يُفصل كثيراً عن ذلك الذي حافظت عليه K. 13،761.]

[...].

[...]...

[... زعيم (؟)] جميع الأرباب»

[... العليا] قوته!

[لوغال ـ دورماخ، «ملك][1] فرقة الآلهة»، «رب الحكّام»،

«الذي هو عليّ في مسكن ملكي»

«[الذي] هو بين الآلهة الأعلى على نحو ممجّد!»

[أدو ـ نونا]، «مستشار إيا»، الذي خلق الآلهة آباءه،

إلى طريق جلالته

[ما من] إله يمكنه أن يُحرز!

[... في] دول ـ أزاغ جعلها معروفة،

[...] نقيّ هو مسكنه!

[...الـ...] من دون فهم هو لوغال ـ دول ـ أزاغا!

[...] عليّة هي قوته!

[...] لهم [...] في وسط تعامات،

[...]... من المعركة!

[يعتمد ترقيم السطور التالية على الترقيم الهامشي على الرقم 91،139. + 93،073.]

105 ـ [...]... [...] [...]

106. [...]... النجم الذي [يشعّ في السماوات].

---

(1) كانت كلمة دورماخو تستخدم كلقب بابلي كهنوتي. ويمكن أن تترجم هنا بكلمة عامة مثل «حاكم»، إلا إذا كان ينبغي اعتبارها اسم علم.

107. أرجو له أن يمسك بالبداية والمستقبل[1]، أرجو أن يقرّوا[2] له بالإجلال،

108. قائلاً: «هو الذي شقّ طريقه من خلال وسط تعامات [دون استراحة]،

109. «دعوا اسمه يكون نيبيرو،»القابض على الوسط»!

110. «لأجل نجوم السماء وضع المسارات،

111. «رعى كل الآلهة مثل الأغنام!

112. «غزا تعامات، أزعج وأنهى حياتها»

113. في مستقبل البشرية، عندما تهرم الأيام،

114. أرجو أن يُسمع هذا دون توقف، أرجو أن يكون لها تأثير إلى الأبد!

115. لأنه خلق عالم (السماء) وصاغ الأرض الثابتة،

116. «رب العالم»، أبو بعل دعا اسمه.

117. (هذا) اللقب، الذي أعلنته جميع أرواح السماء،

118. سمعه إيا، وكانت روحه فرحة، (وقال):

119. «هذا الذي جعل اسمه آباؤه ممجداً،

120. «سوف يكون حتى كما أنا، سيكون اسمه إيا!

121. «على إلزامية كل مراسيمي سوف يسيطر،

122. «كل وصاياي سيجعلها معروفة!»

123. باسم «الخمسين» قامت الآلهة العظيمة

124. بإعلان أسمائه الخمسين، جعلوا طريقه بارزة[3].

---

(1) التعبير عن عبارة ريشو ـ أركات، الذي يعني حرفياً «بداية ـ المستقبل»، يمكن أن يؤخذ على أنه يعني السيطرة الكاملة لمردوخ على العالم، سواء عند خليقته أو أثناء وجوده اللاحق. فمن الممكن أن سو ـ نو لاحقة ذات علاقة بالضمائر وينبغي أن تُلحق بالكلمة السابقة عليها، أي، ريش ـ أركاتو ـ شو ـ نو، «بدايتهم ومستقبلهم»، أي «بداية ومستقبل البشرية».

(2) أي، الجنس البشري.

(3) يمكن الاستنتاج أن اللوح السابع، في شكله الأصلي، انتهى عند 1. 124. ومن المحتمل أنه تمت إضافة 125 ـ 142 كخاتمة في الوقت الذي تم فيه دمج التوليف في سلسلة الخليقة.

خاتمة:

125. دعهم[1] يلتئمون في ذكرى، ودع أول إنسان يعلنهم؛

126. دع الحكيم والفهم يُنظر إليهما معاً!

127. دع الأب يكررها ويعلّمها لابنه؛

128. دعهم يكونون في آذان الراعي والمدبّر!

129. دع الإنسان يفرح في مردوخ، رب الآلهة،

130. بحيث إنه يؤدّي بأرضه لأن تكون مثمرة، وإنه هو نفسه أن يكون مزدهراً!

131. كلمته صامدة، وصيته لا تتغير.

132. الكلام في فمه لم يلغه إله قط.

133. حدّق في غضبه، أدار ليس عنقه؛

134. حين يكون غاضباً، لا يمكن لأي إله أن يتحمل سخطه.

135. واسع هو قلبه، عريض هو تعاطفه؛

136. الخاطئ والشرير في حضوره [...].

137. تلقوا تعليمات، تكلموا أمامه،

138. [...] إلى [...].

139. [...] مردوخ [...].

140. [أرجو] هم [...] اسمه [...]!

141. [...] أخذوا و[...]؛

142 ـ [...]![2]

---

(1) أي، أسماء مردوخ.

(2) هذا هو على الأرجح السطر الأخير من اللوح. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه بالنسبة لنص اللوح السابع الوارد في الصفحات السابقة، لم تستخدم سوى تلك الشظايا التي تثبتها الشروح من أجل تقديم أجزاء مفقودة من النص. العديد من الشظايا الأخرى، والتي من محتوياتها وأسلوب الكتابة ربما تنتمي إلى نسخ من النص، لم يتم إدخالها. ثمة نص من هذه الشظايا (S. 013) والذي يمتلك أهمية خاصة ويشير إلى تيع ـ أمات ـ إي ـ لي ـ تي وتيع ـ أمات ـ لي ـ تي، «المحيط (تعامات) الذي هو فوق» والمحيط (تعامات) الذي هو تحت» وهو موازٍ قريب لفكرة «المياه التي هي فوق الجلد» و«المياه التي كانت تحت الجلد» في نص التكوين 7:1.

العلاقة بين الإينوما إيليش وسفر التكوين[1]:

منذ زمن طويل أقرّ باحثون في كافة أرجاء العالم أن الروايات البابليّة تتضمّن عدداً من النقاط الهامّة التي تستدعي المقارنة ليس مع الإصحاحات القليلة الأولى من سفر التكوين، بل أيضاً مع مقاطع أخرى عديدة من العهد القديم. وهكذا يمكننا القول إن الإينوما إيليش وسفر التكوين 1: 1 ـ 2: 3 يشيران على حدّ سواء إلى خلط [عماء] مائي، والذي فُصل إلى السماء والأرض؛ في النصين على حدّ سواء لدينا معادل إيتمولوجي في الأسماء يشي بهذا الخلط؛ كلاهما أيضاً يشير إلى وجود النور قبل خلق الأجرام المنيرة؛ كلاهما يتفق بالنسبة لتعاقب نقاط الاحتكاك في تواليها نقطة خلف الأخرى؛ وفي الحالتين على حدّ سواء فإن الرقم سبعة يبدو بارزاً إلى حدّ ما. وبالعودة إلى الكتابات الشعرية في العهد القديم، نجد عدداً لا بأس به من المقاطع التي تعالج، مثل قصّة قتال مردوخ لتعامات، صراعاً بين الخالق وعناصر معادية عديدة.

هذه الموازيات بين النصوص الكوزمولوجية البابلية والعهد القديم وأخرى غيرها قادت كثيراً من الباحثين إلى الاستنتاج أن المقاطع التوراتية محط التساؤل مؤسسة على نماذج بابلية. إنّ هدف هذه الدراسة هو تحديد ما إذا كان بالإمكان تأكيد هذا المنظور، ومن أجل اعتبار ذلك دقيقاً، سيكون لدينا هدف آخر هو البحث في مدى اعتماد المقاطع التوراتية محط البحث على المصادر البابلية، وأية مضامين ستكون لها نتيجة لذلك بالنسبة لمسائل

---

(1) النص التالي مستلّ من كتاب الباحث ألكسندر هايدل، «سفر التكوين البابلي، قصة الخليقة The Babylonian Genesis, The Story of Creation»،(منشورات جامعة شيكاغو، شيكاغو ولندن، 1942، ص ص 10 ـ 82). ألكسندر هايدل (1907 ـ 1955)، عالم آشوريات وباحث في الكتاب المقدّس، أصدر إضافة إلى عمله المشار إليه آنفاً، عملاً بعنوان، ملحمة غلغامش وموازيات من العهد القديم (1946). عمل هايدل الذي أخذنا منه النص اللاحق هو أحد المراجع التأسيسية في بحوث المقارنة بين سفري التكوين، البابلي والعبراني. وقيمته كلّها تكمن في هذا. فهايدل في عمله هذا، لا يكتب كباحث في الآشوريات، بل كمنافح عن العهد القديم وكقس مسيحي. وقد تمّ تجاوز معظم أطروحاته من جيل الباحثين «الحياديين» الذين جاؤوا بعده. يقوم معظم نقده لفكرة أن التكوين العبراني اعتمد على الإينوما إيليش على مسألة عدم التطابق في التفاصيل بين القصتين؛ من ذلك، مثلاً، أن التعددية الإلهية التي يُعاد إليها الاعتبار اليوم، غير موجودة في النص العبراني الذي يركّز على فكرة الإله الأوحد، فكرة لم تأخذ معناها المتعارف عليه اليوم، الإله الكوني، إلا بعد صيرورة طويلة من النشوء والارتقاء. لكن جميعنا نعرف أنّ ما من ثقافة، خاصة إذا انتحلت اللبوس الديني، يمكن أن تأخذ من الثقافة التي سبقتها دونما تعديل أو تحرير، بما يناسب زمان الثقافة المستورِدة ومكانها. مع ذلك، فإن كثيراً من الذين كتبوا بعد هايدل بروح موضوعية، إنما اعتمدوا على هذا العمل التأسيسي، كما سبق والمحنا.

الإيمان الديني. من أجل هذا الغرض سوف نتناول بالبحث كلّ النقاط البارزة في المقارنة بين الكوزمولوجيا البابلية والعهد القديم، آخذين بعين الاعتبار البراهين الأساسيّة التي يمكن تقديمها إن مع أو ضد، ومن ثم تقديم النتائج. والآن نقدّم هنا أبرز نقاط تلك المقارنة:

المبدآن الإلهيان

افترض البابليون والآشوريون مبدأين إلهيين متمايزين جنسيّاً، وقد دعوهما أبسو وتعامات، الأوّل ذكر والثاني أنثى. كان أبسو والد الآلهة وتعامات أمها. ويُعتقد عموماً تقريباً أن تعامات كانت تنيناً أو وحشاً من فصيلة الأفاعي ذا هيئة منفّرة. وكون هذه المسألة ستحظى بأهميّة خاصّة لاحقاً في هذا البحث، ننصح بأخذها بعين الاعتبار بنوع من التفصيل.

إن الدليل الذي تمّ إيراده من أجل دعم الرأي القائل إن تعامات كانت تنيناً إنما هو مستمدّ بشكل رئيس من الأدب والفن البابليين والآشوريين. يعتمد الدليل الأدبي بشكل مبدئي على بضعة مقاطع من ملحمة الإينوما إيليش وعلى قصّة تحمل عنوان، «قتل لابّو».

لقد بُرهن على أنه كون الإينوما إيليش تمثّل تعامات على أنها تحمل أفاعي ـ مهولة، فإن تعامات ذاتها كانت أفعى عظيمة وقويّة، أو وحشاً مهولاً يشبه الأفعى[1]. مع ذلك، مقابل هذا، لا بدّ أن نتذكّر أنّ تعامات ولدت أيضاً آلهة خيّرة وصالحة، الذين يدعونها صراحة «الحاملة لنا»، وأنه، حتى بعد أن أعطت وحوشاً، يظلّ مردوخ يدعوها، «امرأة»[2]، مثلما يدعوها بيروسوس[3] أيضاً. تعامات كانت إلهة، وبذلك كان بإمكانها أن تلد تنانين دون أن تكون هي ذاتها تنيناً.

المقطع الثاني من الإينوما إيليش الذي استُشهد به في هذا السياق إنما نجده في اللوح الرابع، 97، الذي يقول إن تعامات «فتحت فمها كي تلتهم» مردوخ حالما اقترب منها في معركة مميتة[4]. لكن هذا لا يجعل بالضرورة من تعامات تنيناً. من أجل أمثلة مشابهة يمكننا الإشارة

(1) هذا ما يقوله فريدريش ديليتش في عمله، بابل والتوراة، ص 159.

(2) التوكيد الذي قدّمه ل. و. كينغ في عمله ألواح الخليقة السبعة، لندن، 1902، بأن المصطلح «امرأة» إنما يستخدم بالإشارة إلى جنس تعامات وليس إلى شكلها لا يمكن الركون إليه. والتفسير الطبيعي للمقطع 110 وما بعد من اللوح الثاني يجعل من الواضح تماماً أنّ مردوخ، في كلامه لأنشار، يعتبر تعامات كواحدة من نوعهم. أما فكرة هـ. غونكل (سفر التكوين، غوتنغن، 1917، ص. 126)، القائلة إن تعامات كانت في الأصل وحشاً مؤنثاً والتي في أوقات لاحقة حملت كامرأة، فلا أساس لها.

(3) انظر الحديث عن بيروسوس في مناقشة قصة الطوفان.

(4) المصدر السابق.

إلى الإله اليوناني كورونوس، الذي ابتلع كلّ أولاده تقريباً، وإلى بوليفيموس، السيكلوبس ذو العين الواحدة الذي سجن أوديسوس (أو يوليسيس) والتهم العديد من رفاقه اللاحقين. وما من أحد كان سيسميهم تنانين. كانت تعامات ذلك الكائن العملاق بحيث إنها أحسّت أن بإمكانها التهام مردوخ؛ وكونه في ظلّ الظروف فقد بدا هذا لها على أنه الطريقة الأسرع للتخلّص من مردوخ، أو حتى الطريقة الوحيدة للخلاص، فقد حاولت القيام به.

المقطع الثالث من بين المقاطع الأهم الذي تمّ الاستشهاد به هو السطران المكسوران من قصّة «قتل لابّو». السطر الخامس والسطر السادس من هذه الميثة ترجمهما كينغ[1] وغيره على النحو التالي:

من كان التنين [...]؟

تعامات كانت التنين [...].

هذا، بالطبع، يثبت صحة البرهان بالكامل. علاوة على ذلك، فالوحش الذي تتحدّث عنه هذه الأسطورة ظهر بعد خلق العالم، بعد أن صارت الأرض لتوّها مأهولة بالبشر، ونتيجة لذلك لا يمكن مماثلته مع تعامات، التي كوّن من جسدها مردوخ السماء والأرض. أخيراً، فإن التنين في هذه الأسطورة هو ذكر، كما هو مثبت من الأفعال واللواحق التي تشير إليه، في حين إن تعامات أنثى[2].

إلى هذه الفئة ينتمي النصّان اللذان وفق حدود معرفتي لم يستشهد بهما حتى الآن كدليل على المظهر الشبيه بالتنين لتعامات لكنه الذي يمكن أن يقودنا إلى مثل هذا الاستنتاج. النص الأول هو تفسير متأخر لطقوس بعينها، خاصة احتفال رأس السنة، وقد نشره إيريش إيبلينغ في عمله، Keilschrifttexe aus Assur religiösen Inhalts، رقم 307. الأسطر التي تهمنا الآن موجودة على خلفية اللوح وتقول ما يلي:

---

(1) ل. و. كينغ في عمله ألواح الخليقة السبعة، لندن، 1902، ص 116 وما بعد.

(2) إن تأكيد إريش إيبلينغ، Tod und Leben nach den Vorstellungen der Babylonier، برلين ولايبتسغ، 1931، ص 35، بأن تعامات كانت ثنائية الميل الجنسي لا أساس له من الصحة. والنصّ الذي يشير إليه إيبلينغ يشير إلى تفسير فلكي ـ ميثولوجي متأخر يرجع إلى حقبة الأرسيداي Arsacidae. في المقطع محط الاهتمام نقرأ: «الفم ـ النجمة = الجسد ـ النجمة؛ اسمه تعامات أنثى الوعل (؟)؛ إنها [الضمير هنا حيادي ـ مترجم عربي] تمتلك وجهين؛ إنها ذكر وأنثى». يقول النص بتعابير غير متساوقة إن «الفم ـ النجمة» هي ذكر وأنثى. وفي حين يبدو من الصعب تحديد المعنى الدقيق لهذا السطر، ليس ثمة ما يضمن صحة الاستنتاج أنّ تعامات ذاتها، أم الآلهة، كان يتم تصورها على أنها ذكر وأنثى في آن.

1 ـ «... تعامات، الرب قهر[ها]؛

2 ـ [أمسـ]ك بها، قرّر مصيرها، وشقّها مثل محارة (؟) إلى نصفين.

3 ـ عيناها إلى اليمين هما دجلة، عيناها إلى اليسار هما الفرات؛

11 ـ حمار الوحش هو روح إنليل المغادرة؛ ابن آوى هو روح أنو المغادرة.

13 ـ الجمل هو روح تعامات المغادرة؛ الربّ قص قرونها.

14 ـ قصّ [قرو]نها وقطع ذيلها»[1].

يوضح هذا الشاهد المقطع الثاني الذي أشرت إليه للتوّ. إنه تعليق صغير ومتشظٍّ للغاية بابلي ـ جديد للإينوما إيليش وقد قام بنشره كينغ (ألواح الخليقة السبعة، المجلّد الثاني، PI. LXII، [R. 395]). والسطران محط الاستفهام يقولان:

من عينيها فتح نهر [ي دجلة والفرات].

لوى (إي ـ غير) ذيلها إلى دورما[خو (؟)...].

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن هذا المقطع مأخوذ من تفسير للإينوما إيليش وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أيضاً العبارة المشابهة في النص المشابه للغاية المستشهد به قبل لحظة، يتضح لنا أن «ذيلها» هو إشارة إلى ذيل تعامات.

ووفقاً لهذه المواد الأخيرة، لم تكن تعامات تمتلك أربع عيون فقط، مثل مردوخ، بل أيضاً قروناً وذيلاً. وربما أن الصفتين الأخريين تبدوان وكأنهما تبرران أو حتى تفرضان بالضرورة النتيجة القائلة إننا نتعامل هنا مع وحش يشبه التنين. مع ذلك، قد تكون القرون إشارة إلى قرون تاج إلهي، التي كانت في أوقات لاحقة «العلامة الدائمة للألوهة»[2]، وفي حين إنّ فكرة الذيل استوحيت من الفكرة القائلة إنّ الروح المغادرة لتعامات كانت تُصوّر كجمل، تماماً مثلما أنّ الروحين المغادرتين لإنليل وأنو كانتا تصوّران كحمار وحش وابن آوى، على الترتيب. من ناحية أخرى، يبدو من المحتمل أيضاً على نحو مكافئ على الأقل أن تعامات، مثل عشتار،

(1) من أجل ترجمة حرفيّة وترجمة عادية للنص هذا؛ انظر كتاب إيبلينغ، السابق، ص ص 31 ـ 37. قارن أيضاً: بنو لاندسبرغر، في Archiv für Keilschriftforsuchung، I (الطبعة الثانية 1938)، 46، رقم 4. هذه الطبعة الثانية تحتوي ملاحظات إضافية قيمة.

(2) (36/E. Douglas von Buren in Archiv für Orientforschung, X 1935), 59. قرون كهذه كانت ترتديها الآلهة أيضاً (انظر: H. Frankfort, Cylinder Seals, [London, 1939], pp. 22 and 32).

نينغال، نينليل، ونينسون،[1] كانت متصوّرة أو مُتخيلة كبقرة أيضاً. وبأية حال، فالقرون والذيل تظهر أن تعامات كانت تنيناً بالقدر القليل ذاته الذي تثبت فيه الملامح ذاتها الطبيعة التي تشبه التنين للرجل ـ الثور، كما يُمثَّل في الفن الغليبتي[2].

النوع الآخر من الأدلة التي تُستنبط كأحد أشكال الدعم للمضمون الذي يفيد أن تعامات كانت تنيناً، أو مخلوقاً من هذا النمط، إنما يمكن أن نستمدّه من فن النحت والأختام الأسطوانية الآشورية والبابلية[3].

قد يكون الأكثر أهمية بين هذه التمثيلات الصوريّة هما اللوحان الموجودان على مدخل معبد الإله ـ المحارب، نينورتا في نمرود (قالاه التوراتية)[4]. اللوحان هما منحوتتان وتصوّران إلهاً مجنحاً يلاحق بعاصفتين وحشاً هو نصف ـ أسد نصف ـ طائر. في الصورة نجد نقشاً يبدأ بتوسّل لنينورتا (الرسمان 6 و7 من كتاب[5] هايدل)[6]. وفي مواقع بعينها لا يزال يُعتقد أنّ هذا يصوّر معركة بين مردوخ وتعامات. لكن كون هذا النقش يبدأ بصلاة لنينورتا وكون المنحوتة موجودة في أحد معابده، ما من شكّ أن الإله الذي يطارد الوحش هو نينورتا وليس مردوخ. بالنسبة للوحش، من الواضح أنه ذكر، في حين كانت تعامات أنثى. علاوة على ذلك، فهو مخلوق من الأرض والهواء، في حين كانت تعامات إلهة ماء. لقد أُضعفت النظرية على نحو متزايد من خلال الحقيقة القائلة إنه على طبعة من الجص لختم أسطواني في معرض وولترز آرت (بلتيمور) يُهاجم التنين ذاته من قبل إله مجنّح أو نصف ـ إله بصفات كصفات العقرب[7]، مظهراً أنه حتى في تلك الحالة الإله العدواني ليس مردوخ.

---

(1) Knut Tallqvist, Akkadische Götterepitheta (Helsinki, 1938), p. 166.

(2) انظر: H. Frankfort, Cylinder Seals, [London, 1939], pp. 61 and 171

(3) انظر: W.H. Ward, The Seal Cylinders of Western Asia (Washington D. C., 1910), pp. 197 - 212.

(4) E. A. Wallis Budge, Assyrian Sculptures in the British Museum, Reign of Ashur _ nasir _ pal, (London, 1914), Pl. XXXVII; C. J. Gadd, The Stones Of Assyria (London, 1936), p. 138, Nos. 27 - 29.

(5) رابط الكتاب:
https://oi.uchicago.edu/sites/oi.uchicago.edu/files/uploads/shared/docs/misc_genesis.pdf

(6) من أجل ترجمة للنقش؛ انظر: Budge and King, Annals of the Kings of Assyria (London, 1902), pp. 254 ff

(7) انظر: Cyrus H. Gordon في Iraq, VI (1939)، PI, XI, Fig. 88 (قارن أيضاً معالجة إي. أونغر للرجل ـ العقرب في عمله Reallexkion der Vorgeschichte, VIII [1927], 201- 2). موازٍ آخر وثيق الصلة بالتفسير الصوري لنمرود نشره إي. دوغلاس فون بورن في Orientalia, XV (New ser., 1946), PI. VIII, Fig. 32

الوحش الذي في (الشكل 1) يستريح على قدمي مردوخ متماثل أيضاً مع تعامات[1]. وفي شكله المتطوّر بالكامل، يبدو كوحش معقّد، له رأس متطاول، لسان متشعب، وجسم أفعى مغطى بحراشف؛ والرجلان الأماميتان لأسد والرجلان الخلفيتان لعقاب أو طائر من هذا النوع؛ وقرن مستقيم وذيل متغضن، حيث ينتهي بإبرة عقرب (الشكل 5). لكن يجب أن نلاحظ أن تمثال مردوخ (الشكل 1) يمثّل الوحش بوصفه مهزوماً، على الأكثر، في حين كانت تعامات مذبوحة وجسدها مشطور إلى قسمين حيث استخدما في خلق السماء والأرض. علاوة على ذلك، يمكن القول بثقة كاملة تقريباً إن هذا الكائن المعقّد هو ذاته التنين المذكور في اللوح الأوّل، [2]140. مع ذلك، فنحن نعرف هناك أنّ التنين لم يكن تعامات ذاتها بل أحد الخلائق التي أُنجبت من قبلها. وليس ثمة سبب على الإطلاق يدعونا لأن نماثل بين هذا الوحش وتعامات.

من بين الأختام الأسطوانية المذكورة في سياق هذا الموضوع، ربما أن الأهم هو الختم الأسطواني الذي يظهر أفعى ضخمة لها قرون بذراعين قصيرتين وكفين، يطاردها إله مسلّح بصواعق في كلّ يد (الشكل 8). لكن ليس هنا ولا في أيّ مثال آخر يمكن لنا أن نجد الاسم تعامات في سياق الأداء المصوّر. إن المطابقة بين هذا الوحش أو أيّ وحش بابلي أو آشوري آخر وبين تعامات ليس له أيّ أساس فعلي؛ وهذا لا يمكن القيام به إلا بوجود دليل أدبي يضمنه.

يجب أن نتذكّر، بشكل عام، أن التنانين على الأكثر ترجيحاً كانت أكثر عدداً بكثير في الاعتقاد الديني البابلي والآشوري مما توحي به السجلات المسمارية المتاحة لنا. وهكذا، فنحن نجد أن عدد الوحوش الذي يذكره بيروسوس في وصفه للظروف التي سبقت تكوين السماء والأرض يتجاوز كثيراً القائمة المقدّمة في الإينوما إيليش، لكن، كما يقول هـ . فرانكفورت[3]، كلّ تلك الشخوص معروفة من الأختام. ونتيجة لذلك سيكون من الخطأ أن نحاول مطابقة كلّ تنين مصوّر في الفن البابلي أو الآشوري مع أحد الوحوش المريعة المشار إليها في النقوش[4].

---

(1) فريدريش ديليتش، بابل والتوراة، ص 159؛ و Unger, Babylon, die heilige Stadt (Berlin and Leipzig, 1931), p. 210

(2) انظر: H. Zimmern in E. Schrader, Die Keilinschriften und das Alten Testament (Berlin, 1903), p. 405

(3) Op. cut., 199.

(4) من أجل معلومات إضافية بشأن التنين في بلاد ما بين النهرين القديمة؛ انظر: Unger in Reallexkion der Vorgeschichte, VIII, 195 -216, E. Douglas von Buren, Orientalia, XV, 1 - 45، حيث يمكن أن نجد

لا يمكن لنا حتى الآن أن نجد دليلاً حاسماً يصبّ في صالح الفكرة التي تقول إن تعامات كانت تنيناً، أو كائناً مماثلاً، في حين إنّه ضد هذه الفكرة يمكن أن نورد شهادة بيروسوس والإينوما إيليش التي تقول إن تعامات كانت امرأة، زوجة أبسو، وأم الآلهة. ونتيجة لذلك، يبدو أن ينسن[1] كان محقّاً بالمطلق حين قال إن الشكل التنيني المفترض لتعامات هو «تلفيق محض للمخيلة» (ein eines Phantasiegebilde)[2].

لم يكن أبسو وتعامات مجرّد أسلاف للآلهة. لقد كانا يمثلان في الوقت ذاته عالم ـ المادّة الحي، غير المخلوق؛ كان أبسو بحر المياه العذبة البدئي، وكانت تعامات بحر المياه المالحة البدئي[3]. لقد كانا المادّة والروح الإلهيّة المتحدتين والمتعايشتين، مثل الجسد والنفس. وفيهما كان متضمّناً كلّ العناصر التي كوّن منها الكون لاحقاً، ومنهما جاء كلّ الآلهة والآلهات للبانثيون البابلي الآشوري الضخم.

في تناقض[4] حاد مع هذا، يتحدّث سفر التكوين فقط عن المبدأ الإلهي، المتواجد بمعزل عن كلّ مادة كونية وباستقلالية عنها.

من أين المادّة؟

مما قيل سابقاً فيما يخصّ طبيعة أبسو وتعامات يتضح لدينا أن المادّة عند البابليين كانت أزليّة. ويؤكّد هذه النتيجة المؤرّخ ديودوروس سيكولوس (القرن الأخير ق.م.)، الذي يقول بوضوح: «يقول الكلدانيون إن مادة (αιθιος) العالم أزليّة (ςιφύσ) وإنها لا تمتلك بداية أولى ولن تعاني في وقت لاحق من الدمار»[5]. كان باستطاعة البابليين تخيّل زمن حيث لم

مراجع إضافية عديدة. انظر: T. Jacobsen in the Journal of Near Eastern Studies, V (1946),143- 47.. من أجل «الوحش» كور، الذي يُعتقد أن ص. ن. كرمر هو من اكتشفه، Sumerian Mythology (فيلادلفيا، 1944)، ص ص. 76 ـ 96.

(1) Reallexkion der Assyriologie II, 85 (under «Chaos»).

(2) قارن أيضاً: Jensen, Das Gilgamesch -Epos in der Weltliteratur, I (Strassburg, 1906), 60 -63 عن المنظور ذاته عبّر ويتون ديفز في مناقشته للقصّة الأبوكريفية حول بعل والتنين (انظر: R. H. Charles, The Apocrypha and Pseudepigrapha in the Old Testament [Oxford, 191], I, 653 f

(3) Jensen in eallexkion der Assyriologie, I, 122- 124; A. Diemel, «Enuma Eliš» und Hexaëmeron (Rome, 1934), p. 22.

(4) يرى كثير من الباحثين أن المسألة ليست تناقضاً، بل تطوير يتماشى مع الفهم العبراني للإله.

(1) ii. 30. بشأن الترجمة السابقة للفظة ςιφύσ؛ انظر: H. G. Liddell and R. Scott, A Greek English Lexicon، وقد راجع ذلك ودعمه السير هنري ستيوارت جونز، الجزء العاشر (أكسفورد، 1940)، ص 1965.

يكن ثمة سماء ولا أرض، زمن تواجد فيه أبسو وتعامات فحسب، لكن من الواضح أنهم لم يستطيعوا تخيّل زمن حين لم يكن ثمة شيء من أيّ نوع كان عدا إله متعال؛ فقد افترضوا وجود المادي إضافة إلى وجود الروحاني أو الإلهي.

من ناحية أخرى، يؤكّد سفر التكوين، الإصحاح الأول، على الخلق من العدم (creato exnihilo)، أي، إنه يؤكّد أنّ المادة جاءت إلى الوجود من خلال إرادة الله وقوته الحاكمتين من عدم خاوٍ عند خلق الكون[1].

مع ذلك، فهذا المفهوم لا يمكن استنباطه من الفعل العبري «برا»، أو «يخلق» [برأ بالعربية]، كما هم يفعلون. لأنه على الرغم من أن هذا المصطلح يستخدم دائماً للإشارة إلى فعاليات الخلق عند الله «ولم يأخذ قط حالة المفعول به للمادة التي يُصنع منها شيء ما، كما تفعل أفعال الصنع الأخرى، بل يستخدم فقط حالة المفعول به لتعيين الشيء الذي تمّ صنعه»[2]، ليس ثمة دليل حاسم في العهد القديم على أن الفعل ذاته يعبّر إطلاقاً عن فكرة الخلق من العدم. وهذا ينطبق أيضاً على نص التكوين 3:2 ب، الذي يمكن ترجمته بأفضل ما يمكن على النحو التالي: «لأنه فيه استراح من كلّ عمله، الذي في عمله صنع الله الخليقة»[3] [الترجمة الكاثوليكية العربيّة: لأنّه فيه استَراحَ مِن كُلِّ عَمَلِه الَّذي عَمِلَه خالِقاً]. وفعل «بارا» يرد كرديف لفعل «عسا»، أي، يعمل أو يصنع (تك 1: 21 ـ 27؛ 2:5؛ إش 20:41؛ 7:43)؛ فعل «يشار»، أي، يصوغ أو يشكّل (إش 1:43 و7؛ 7:45 و18؛ عموس 13:4)؛ كونين (وهو بوليل كون)، أي، ينشئ، يؤسّس (إش 18:45)؛ وياسد، أي، يشيد (مز 89: 12 وما بعد). التوراة السبعينية من جانبها تترجم فعل بارا العبري بفعل ποειν (يعمل، يصنع)، أو κτιξειν (يؤسس، يخلق)، لكنها لم تترجم قط إلى ποειν εξ ουκ οντων (يصنع من العدم)، أو

(1) لا يتماثل هذا مع المفهوم الفيدي حول الخلق من عدم تجاوزي أو ظاهري (أي، مادّة تجاوزية تنشأ في الإله وتنبثق عنه)؛ بالنسبة إلى ذلك، انظر: Carl A. Scharbau, Die Idee der Schpfõng in der Vedischen Literatur (Stuttgart, 1932), esp. pp. 33 - 35 and 72 - 82

(2) Julian Morgenstern in the American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXXVI (1920), 201.

(3) قارن: T. J. Meek in J. M. P. Smith and Edgar J. Goodspeed, The Bible: An American Translation Chicago,1935. من أجل البنيان النّحْوي؛ انظر: Gesenius' Hebrew Grammar, edited and enlarged by E. Kautzsch and translated by A. E. Cowley (Oxford, 1910), sec. 114, o; and Franz Delitzsch, (Neuer Commentar über der Genesis (Leipzig, 1887), p. 70 (esp. Eccles. 11:2

ما شابه. وباللغة العربية الجنوبية تعني برأ «يصنع» أو «يبني»[1]. للكلمة العبريّة برا المعنى ذاته الذي لكلمة عاسا تقريباً، مع هذا الفارق، وهو أن الفعل برا يتضمّن فكرة إنتاج جديد[2]، ما فوق عادي، وله علاقة بعصر آخر، ولا يحتّم أبداً جهداً من قبل الخالق[3]، في حين تُستخدم عاسا بمعنى «يصنع» أو «يعمل» العمومي، الذي لا لون له. لكن فكرة الخلق من العدم مفهوم ضمني يمكن أن نجده في برا[4]؛ والأمر ذاته ينطبق على creare اللاتيني[5]، الذي اشتقّ منه الفعل الإنكليزي To create، وعلى الفعل الألماني schaffen [6].

مع ذلك، فالمبدأ محط التساؤل يمكن استنتاجه من التعبير العبري، بيرشيت، أي، في البدء (تك 1:1)، أي، في بداية كلّ الأشياء بالذات (قارن: εν αρχη في يوحنا 1:1). في ذلك الوقت خلق الله السموات والأرض. في غير ذلك الموضع من العهد القديم تشير عبارة «السماء والأرض» إلى السماء والأرض، الكون المنظّم، الكوزموس. لكن هذا وحده لا يثبت أنه يمتلك بالضرورة المعنى ذاته المتضمن في الآية التي يفتتح بها سفر التكوين، التي تقدّم وصفاً لكيفية خلق السماء والأرض وتنظيمهما. في غير ذلك الموضع تشير الكلمة «أرض» إلى الأرض المنظّمة، لكن في تك 2:1 الإشارة هي دون أدنى إنكار إلى الأرض في «حالتها الخلطية البدئية، غير المشكّلة»[7]. من الواضح أنّ هذا الاستخدام يحدّد أهميّة «الأرض» في الآية التي سبقت؛ وتلك، بدورها، تحدّد المعنى الذي يجب أن تؤخذ به «سماء» في الآية ذاتها. هذه الواقعة والظرف اللذان تصفهما الآيات التالية يصفان تطوّر واكتمال السماء والأرض[8] وهو ما

(1) انظر:, Karolus Conti Rossini, Chrestomathia Arabica Meridionalis Epigraphica (Rome, 1931), p. 117

(2) في إشعياء 20:41؛ 1:43 و15؛ 18:65؛ المزامير 12:51؛ 19:102؛ 30:104 يُستخدم الفعل بمعنى إعادة ـ خلق شيء ما، أو خلق شيء جديد لكن من مادّة قديمة.

(3) مع ذلك، ليس فقط بالكلمة أو العنف؛ لأنه من الواضح استخدام وسائل إضافية أحياناً (قارن، مثلاً: إشعياء 7:43؛ 16:54؛ ملاخي 10:2).

(4) من أجل نقاش تفصيلي لبرا، انظر: مقالة Franz Böhel في ... Alttestamentliche Studien Rudolf Kittel dargebracht, (Leipzig, 1913), pp. 42 - 60

(5) في اللاتينية المسيحية تمتلك خلق creare فكرة الخلق من العدم لكن ليس في اللاتينية الكلاسيكية (انظر: A. Ernout and A. Millet, Dictionnaire étomologique de la Lange Latine [Paris, 1939], p. 230

(6) Friedrich Kluge, Etymologisches Wörterbuch der deutchen Sprache (Berlin and Leipzig, 1934), p. 504.

(7) S. R. Driver, The Book of Genesis (London, 1904), p. 3

(8) من أجل توسيع الأماكن السماوية؛ انظر: الآيات 6 ـ 8 و14 ـ 19.

يسوّغ لنا أن نصل إلى نتيجة مفادها أن الآية الاستهلاليّة من سفر التكوين من العبارة قيد المناقشة إنما تتحدّث عن السماء والأرض بوصفهما خُلقتا في البداية من العدم في حالة خام لكن في صيغتيهما الضروريتين أو الأساسيتين[1].

هذا التفسير يتناسق تماماً مع المقاطع التالية: « الرَّبُّ خَلَقَني»[2] [النص هنا مستل من الترجمة الكاثوليكية العربيّة؛ في نصّنا نقرأ: الربّ شكّلني] أُولى طرقِ(ـه)[3] قَبلَ أَعمالِه مُنذُ البَدْء. مِنَ الأَزَلِ أُقمتُ مِنَ الأوَلِ مِن قَبلِ أَن كانَتِ الأَرْض. وُلدتُ حين لم تَكُنِ الغِمار واليَنابيعُ الغَزيرَةُ المِياه. قَبلَ أن غُرِسَتِ الجِبال وقَبلَ التِّلالِ وُلدتُ. إذ لم يَكُنْ قد صَنعَ الأَرْض والحُقولَ وأَوَّلَ عَناصِرِ العالَم». (سفر الأمثال 8: 22 ـ 26). «أَسأَلُكَ، يا وَلَدي، أَن انظُرْ إِلى السَّماءِ والأَرض، وإِذا رأَيتَ كُلَّ ما فيهِما، فاعلَمْ أَنَّ اللهَ صَنَعَهما مِنَ العَدَم، وأَنَّ جِنْسَ البَشَرِ هو كذلك (ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς» [سفر المكابيين الثاني 28:7])؛[4] «في البَدءِ كانَ الكَلِمَة والكَلِمَةُ كانَ لَدى الله والكَلِمَةُ هوَ الله. كانَ في البَدءِ لَدى الله. بِه كانَ كُلُّ شَيء وبِدونِه ما كانَ شَيءٌ مِمَّا كان» (إنجيل يوحنّا 1: 1 ـ 3)؛ «بِالإِيمانِ نُدرِكُ أَنَّ العالَمِينَ أُنشِئَت بِكَلِمَةِ الله، حَتَّى إِنَّ ما يُرى يَأتي مِمَّا لا يُرى» (عب 3:11). وليس ثمة موضع في الكتاب المقدس برمته يفيد بما يعاكس ما قلناه.

لكن هذا التفسير عرف منافسة خطيرة. فبالنسبة لبعض المفسّرين، فإنّ ترك بارا בָּרָא دون مسّ[5] أو تبديلها إلى المصدر بيرو בְּרֹא، فالأمر يعني أن الآية الاستهلالية من سفر التكوين هي جملة تابعة وأن الآية الثانية تفترض خلطاً chaos موجوداً ـ مسبقاً. نتيجة لذلك يُترجم بعضهم الآيات الأولى من سفر التكوين كما يلي: «حين بدأ الله بخلق السماء والأرض ـ كانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه الهاوية ظلام وروح الله ترفرف فوق المياه ـ قال الله: «ليكن نور»! فكان هنالك نور». ويترجم غيرهم النصّ كما يلي: «حين بدأ الله بخلق السماء والأرض، كانت الأرض خاوية خالية وظلام كان على الهاوية وروح الله كانت ترفرف على المياه. وقال الله:

---

(1) الخلق من العدم creatio exnihilo اشتُقّ من سفر التكوين 1:1 على يد ي. فلهاوزن أيضاً، في عمله Prolegomena zur Geschichte Israels (Berlin and Leipzig, 1927), p. 296 and W. Eichrodt, Teologie des Alten Testaments, II (Leipzig, 1935), 50 f

(2) أي، الحكمة.

(3) أي، إجراء، أداء، أو خلق (قارن: أيوب 14:26؛ 19:40).

(4) Alfred Rahlfs, Septuaginta (Stuttgart, 1935), I, 1117.

(5) حول هذا البناء، انظر: Gesenius' Hebrew Grammar, sec. 130. D

«ليكن نور!» فكان هنالك نور». يقوم هذا المنظور بشكل رئيس على الافتراض ثنائي الأقسام بأن بيرشيت [كلمة عبرية = في البدء]، بسبب افتقادها لأداة التعريف، تكون في حالة مبنية على كذا construct state، وكان على تك 2:1 أن تبدأ بعبارة واتيهي هاأريتس (بدل عبارة وهاأريتس هايتاه) لو أن الآية 1 كانت جملة مستقلة[1].

لكن تعابير مثل ريشيت، أي بداية[2]، روش، أيضاً بداية[3]، قديم، أي الأزمنة القديمة، وعولام، أي الأزلية، حين تُستخدم بصيغ تعابير ظرفيّة، ترد على نحو شبه دائم دون أداة تعريف أو تنكير، وفي الحالة المطلقة[4]. وفي الترجمة الحرفيّة اليونانية التي وصلت إلى أيدينا، تظهر بيرشيت في الآية الأولى من سفر التكوين على النحو التالي: «βαρησήθ، βαρησέθ، βρησήθ، βρησίθ، βρησίθ، وβρησίδ؛ وقد ترجمها إيرينموس على نحو حرفي بالقول بيرسيت[5]. وقد يكون هذا ببساطة مجرّد إشارة إلى أنه بدلًا من بيريشيت (בְּרֵאשִׁית)، التي علينا أن نتوقعها بشكل اعتيادي على أساس من هذا ومن كلمات عبرية مشابهة، باستطاعة المرء أن يقول أيضاً باريشيت (בָּרֵאשִׁית)، دون أيّ فارق في المعنى. والترجمتان الحرفيتان

---

(1) هكذا يقول Schrader, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte (Zurich, 1863), pp. 43 - 47؛ وعلى نحو أقل توكيداً، J. M. P. Smith in the American Journal of Semitic Languages and Literatures, XLIV (1927 -28), 108 - 10

(2) لأجل ذلك، قارن على نحو خاص: إشعياء 10:46، الذي يستخدم مريشيت محل من ـ هاريشيت أو ميهاريشيت.

(3) قارن: ميروش، إشعياء 21:40؛ 4:21؛ أمثال 23:8؛ جامعة 11:3.

(4) انظر: Eduard König, Historisch comparative Syntax der hebräschen Sprache (Leipzig, 1897), sec. 294, g, and Die Genesis (Gütersloh, 1919), p. 130, n. 1. يرفض W. F. Albright, in the Journal of Biblical Literature, LXII (1943), 369 - 70، صحة هذا البرهان على أساس أن معولام ومقديم «تعبيران قديمان يرجعان على الأرجح إلى العصر الذي سبق إدخال أداة التعريف ضمن الاستخدام العام بالعبرية» وأن ميروش وميريشيت «يظهران فقط في الشعر، حيث إن أداة التعريف ليست متكررة تقريباً كما في النثر، بسبب الشخصيّة المحافظة أو القديمة للشعر». النقطة الأولى التي يقدّمها ألبرايت، القائمة أساساً على الحدس، لا يمكن أن تعيقنا. أمّا بالنسبة لنقطته الثانية، لا بدّ من ملاحظة أن الإصحاح التمهيدي في سفر التكوين ليس نثريّاً كما يبدو أن عبارة ألبرايت تشير. وفي التعبيرين الأولين بالذات نجد الجناس (בראשית ברא [براشيت برا])؛ في الآية الثانية هنالك سجع (طوهو وابوهو)؛ في الآية 24 نصادف البناء القديم حيتو متبوعاً بإرص دونما أداة تعريف (مقابل الآية 25)؛ أمّا الآيتان 27 ـ 28 فهما شعر صرف وبسيط. والإصحاح بكامله مكتوب بنبرة جديّة ونثر راق (قارن: غونكل، المصدر السابق، ص 117)، وهو ما ينزلق بسهولة ضمن الشعر.

(1) Fridericus Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt, Vol. I (Oxford, 1875), 7; Paul de Lagarde, Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Ubersetzung des Alten Testaments (Göttingen, 1882), p. 5.

βαρησέθ وβαρησήθ، تدعمان الترجمة والتفسير القديمين والمقبولين عموماً للآية 1، في حين إن غياب أداة التعريف عن بيريشيت لا يمكن استخدامه كنقطة ضدها.

البرهان الثاني، أي، إن الآية الثانية كان يجب أن تبدأ بواتيهي هاأريتس إذا كانت الآية الأولى تشكّل عبارة مستقلّة بالفعل، لا يمكن الدفاع عنه أيضاً. الآية الأولى من سفر التكوين تسجّل باختصار خلق العالم في شكله الأساسي، والآية الثانية تستفرد بجزء من هذا الكون، أي، الأرض، وتصف حالتها ببعض التفصيل. وهكذا ففي الآية الثانية يتم التركيز على الأرض، ولهذا السبب يوضع الفاعل قبل الفعل. ومن أجل أمثلة مشابهة يمكن أن نستشهد بالسطور التالية: « وسمَّى اللّهُ النُّورَ نهاراً، والظّلامُ سمَّاه لَيلاً (ولحوشيك قارا ليلا)» (تك 5:1 آ)؛ « وكانتِ الحيَّةُ (وهاناحاش هايا) أَحيَلَ جَميعِ حَيَواناتِ الحُقولِ الَّتي صنَعَها الرَّبُّ الإِله» (تك 1:3)؛ بانيم غدالتي وروممتي وهيم باشعوبي، «إِنِّي رَبَّيتُ بَنينَ وكَبَّرتُهم لكِنَّهم تَمَرَّدوا علَيَّ» (إش 2:1 ب). في العبارة الأخيرة، يتناسب الشكلان التامان غيدالتي وروممتي مع بارا التامة في تك (1:1)؛ والعبارة القائلة وهيم باشعو تتناسب مع هاأريتس هايتا في الآية الثانية. أما الآية الثانية من الإصحاح الأول من سفر التكوين فيمكن ترجمتها على النحو التالي: «الآن الأرض من جانبها كانت خاوية خالية...»[1]. وهكذا، ما من ضرورة لاستخدام صيغة غير التام في هذه الآية[2].

إن الترجمات التي تعتبر الآية الأولى جملة مؤقتة تقدّم معنى لا بأس به، لكنه سيكون لها تأثير قوي في وجه كلّ النسخ القديمة والتفسير الأبسط والأكثر طبيعية للنص الماسورتي. ولو أن الماسورتيين اعتبروا الآية الأولى جملة مؤقتة تابعة لما يليها، لكان عليهم استخدام الصيغة الأكثر طبيعية بيرو (בְּרֹא) لتجنب الغموض. وفي حين إن الحكم على النسخ والنص الماسورتي غير نهائي بأية حال، فهو يستأهل مع ذلك أن نخصّه باعتبار حريص ولا يجب أن نضعه جانباً دون أسباب موجبة. وفي الحالة التي بين أيدينا لا توجد مثل تلك الأسباب. علاوة على ذلك، إن بنيان الجملة في الترجمة الأولى من الترجمتين اللتين تتناولان الآية الأولى بوصفها جملة تابعة هي معقدة دونما داع لذلك، مع أنه لا يمكن الإنكار أنّ التركيبات المعنية تظهر في العهد القديم (قارن: سفر العدد 12:5 ـ 15؛ سفر يشوع 14:3 ـ 16). وفي حالة الجملة الثانية علينا أن نتوقع على نحو اعتيادي أن تبدأ الآية الثانية بواتيهي لو كان لمُعنى

---

(1) بنوع من التناقض المميّز مع هذا المقطع، يتناول إشعياء 18:45 («لم يَخلُقْها خَواءً [طوهو]») ليس المراحل الأولية للأرض بل النتيجة النهائية.

(2) König, Die Genesis, pp. 135 f.

المقطع قيد التساؤل أن يكون كما تمت ترجمته فعليّاً (قارن: إرميا 25:7). ليس ثمة شبيه دقيق في أيّ موضع يدعم هذه الترجمة، ليس حتى في تك 4:2 وما بعد، كون بيوم عسوت تُعقب بغير التام، عوض التام[1].

بنوع من دعم إضافي للترجمات التي تعتبر الآية الأولى جملة تابعة، تمّت الإشارة أيضاً إلى سفر حكمة سليمان (17:11): « ولَم يكُنْ صَعْباً على يَدِكَ القَديرة الّتي صَنَعَتِ العالَمَ مِن مادّةٍ لا صورَةَ (ἐξ ἀμόρφου ὕλης)[2] لَها أن تُرسِلَ علَيهم جَمّاً مِنَ الأَدْباب أَوِ الأسودِ الباسِلة». إن سفر حكمة سليمان هو توليفة من أفكار يونانية وعبرانية، والتعبير «مادّةٍ لا صورَةَ»، كما هي موجودة، تشي بمفهوم يوناني فلسفي صاف. كان باستطاعة المرء، دونما شك، تفسير هذا المقطع بحيث يعني أن الله خلق أولاً مادة لا صورة لها ومن ثمّ شكّل الكون معها. مع ذلك، كون هدف الكاتب كان تقديم أقوى الحجج الممكنة على أن الله كلّي القدرة، وكون الخلق من العدم كان سيبدو برهاناً أكثر إقناعاً بكثير على القوة المسيطرة لله من مجرّد إعادة الترتيب والموضعة المنتظمة للمادة، فقد كان على المؤلّف أن لا يستخدم عبارة والتي كانت ستنقل لقرّائه اليونانيين الفكرة القائلة إن المادّة كانت أزليّة وأن الله قام فقط بتشكيلها وفقاً لغرضه، لو أنه اعتقد بالخلق من العدم. نتيجة لذلك يمكننا الاستنتاج بنوع من التأكيد أن مؤلّف سفر حكمة سليمان لم يقبل بهذا المذهب بل إنه، بتأثير من الفلسفة اليونانية، افترض أن هنالك مادة سبقت وجود الخلط[3]. وكون اعتقاده قد تمّ تأسيسه على فكرة يونانية، لا يمكن أن يفيدنا هذا المقطع كي نستخدمه كبرهان لا مع ولا ضد[4].

برهان نهائي يجب أخذه بعين الاعتبار باختصار شديد في هذا السياق مستمدّ من واقعة أنّ معظم نصوص الخليقة في بلاد ما بين النهرين، أو سوريا الكبرى، إنما تبدأ بجملة تابعة، حيث تُستهل بالتعبير إينوما البابلي وأود ـ دا السومري؛ والتعبيران على حد سواء يعنيان «في اليوم حيث» أو «عندما» وهو ما يتماثل مع بيوم العبرية. لكن إذا كان كاتب الإصحاحات الأولى من سفر التكوين قد صاغ الآية الافتتاحية وفق أنموذج الكوزمولوجيين السومريين ـ البابليين، سيكون

(1) انظر: ibid., pp. 137 f

(2) Rahlfs, op. cit., II, 361

(3) انظر: Charles, op. cit., I, 553

(4) هذا يصح أيضاً على أعمال الفيلسوف اليهودي فيلون السكندري (ولد قبل الحقبة المسيحية بزمن قصير)؛ فهو لم يكن تحت حكم الفلسفة الإغريقية فقط بل لا يبدو متناسقاً على نحو صارم في المسألة محط النقاش (انظر: الموسوعة اليهودية (النسخة الإنكليزية) [لندن ونيويورك، 1907]، المجلّد الرابع، 338).

من أكثر الأمور لاطبيعية أنه بدل استخدام المعادل العبري بيوم أن يُستعمل التعبير بيريشيت، الذي لا يجد له موازياً في تصوّرات نشوء الكون في سوريا الكبرى. ولو أن الكاتب التوراتي تبنّى أسلوب كتّاب الميثولوجيا السومريين ـ البابليين ونوى أن يبدأ بجملة تابعة، لكان استهلّ كلامه في كل الاحتماليّات بالعبارة الطبيعية والواضحة بيوم، التي هي ما نجده على وجه الدقة في تك 4:2 و1:5 ـ 2، المقاطع اللاحقة، كالآية الحالية، والتي تُعزى إلى الرواية الكهنوتية من قبل الباحثين المعاصرين (قارن أيضاً: سفر حزقيال 13:28). من هنا يمكننا القول إن استخدام بيريشيت بعيد عن كونه «النموذج الأوضح والأكثر حسماً على الاعتماد المطلق على بلاد ما بين النهرين في رواية الخليقة في سفر التكوين»[1]. والحقيقة أن الأمر يشير إلى الاتجاه المعاكس.

مع ذلك، ثمة مفسّرون يتناولون الآية الاستهلالية في سفر التكوين على أنها نص يلخّص عملية الخلق برمتها المدونة في الآيات 2:1 ـ 2: 3. لكن استخدام حرف العطف العبري we (و، باللغة العربية، ونحن نفضل لفظه أيضاً كما العربية و- مترجم عربي) في بداية الآية الثانية يعاكس ذلك[2]. إن حرف العطف هذا، الذي يعقبه هنا اسم يحتل موقعاً تأكيدياً، كما رأينا، لا يمكنه أن يربط ذاته بترويسة. إضافة إلى ذلك، الآية الأولى سوف تكون نصاً مميزاً.

مبدأ تعددية الآلهة ومبدأ وحدانية الإله

تبدو قصص الخلق البابلية وكأنها متخلّلة من قبل مبدأ تعددية آلهة خام. إنها تتحدّث ليس فقط عن أجيال متعاقبة من الآلهة والإلهات والتي تنبثق عن أبسو وتعامات، حيث نجدهم جميعاً بحاجة إلى غذاء مادّي، لأنهم جميعاً مشكّلون من مادة وروح أيضاً، لكنها تتحدّث أيضاً عن خالقين مختلفين. ووفقاً للإينوما إيليش، فإن أبسو وتعامات هما سلفا كلّ الآلهة البابلية والآشورية. لكن هذه الآلهة بدورها تمثّل مساحات كونية مختلفة وقوى متباينة في الطبيعة. وهكذا فإن أبسو وتعامات ليسا ببساطة أبوي كلّ الكائنات الإلهية، دون أن يكون لهما أدنى علاقة بفعل الخلق؛ بل إنهما يشاركان، عبر إنجاب هذه الآلهة، في الخلق الفاعل للكون. وهكذا فإن المراحل الأولى من الخلق إنما تُنسب إلى كونغرس جنسي. ثم، بعد أن اندلعت الحرب بين الآلهة، قتل إيا أبسو، ومن جثته شكّل البحر ما تحت الأرض، الذي تقوم الأرض عليه. أخيراً، بعد خلق جزء معتبر من الكون على هذا النحو، ظهر مردوخ، على مسرح

(1) Albright, in the Journal of Biblical Literature, LXII, 369.

(2) König, Die Genesis, p. 135.

الأحداث. وعُهد إليه بخلق السماء والأرض، الأجرام المنيرة، الحَب والنبات، ومع إيا، يُقال إنه شكّل الإنسان.

تخبرنا روايات أخرى أنّ «الآلهة في مجمّعها» صنعت العالم والمخلوقات التي تعيش فيه؛ أن أنو، إنليل، شَمَش، وإيا خلقوا الكون، ومع الأنوناكي، شكّلوا أوّل كيانين بشريين، أي، أوليغارّا وزالغارّا؛ أن أنو صنع السماء، وأن إيا خلق مختلف الآلهة الشفيعة الأخرى، الملك، والإنسان؛ أن أنو، إنليل، وإنكي (أي، إيا) خلقوا القمر والشمس؛ أن الإلهة أرورو قدّمت يد العون لمردوخ في عمله بخلق الجنس البشري؛ وأخيراً، أن الإلهة مامي (تُدعى أيضاً نينخورساغ) شكّلت الإنسان بأمر من إنكي وآلهة أخرى من التراب الممزوج بدم إله مذبوح.

مقابل هذا كلّه، تشير الإصحاحات الافتتاحية من سفر التكوين ومن العهد القديم عموماً إلى إله واحد فقط وإلى حافظ واحد فقط لكلّ الأشياء، إله واحد والذي خلق العالم والذي يتسامى على كلّ ما هو مادة كونية. في العهد القديم، ليس ثمة أثر للحديث عن تكون الإله، كما يمكن لنا أن نجد، على سبيل المثال، في الإينوما إيليش وعند الشاعر الإغريقي هسيود.

الخلط البدئي

تشير الإينوما إيليش وسفر التكوين، الإصحاح الأول، على حدّ سواء، إلى خلط [عماء] مائي، وهي سمة نجدها أيضاً في فرضيات نشوء الكون عند المصريين القدماء[1]، والفينيقيين[2]، وفي الأدب الفيدي[3]. تتخيّل الإينوما إيليش هذا الخلط كمادّة حيّة وكجزء لا غنى عنه من المبدأين الأولين، أبسو وتعامات، اللذين مُزجت فيهما كلّ عناصر الكون المستقبلية، في حين إنه، وفقاً لسفر التكوين، ليس هو غير مادة لم تبث فيها روح الحياة، والتي فُصلت لاحقاً إلى المياه التي فوق والمياه التي تحت، إلى الأرض اليابسة والبحار.

لقد تم مراراً وتكراراً تقديم مفهوم بحر بدئي عند بداية الزمان بالذات كدليل قوي على الأصل البابلي لقصة الخلق التوراتية. يؤكّد بعضهم أن الإينوما إيليش هي ميثة طبيعية ترمز

---

(1) W. M. Flinders Petrie in Encyclopedia of Religion and Ethics, ed. Hastings, IV, 144; H. Grapow in ägyptische Sprache und Altertumskunde, LXVII (1931), 34.

(2) John Skinner, A Critical and Exegetical Commentary on Genesis ar (New York, 1910), pp. 48 - 49.

(3) Carl A. Scharbau, Die Idee der Schpfõng in der Vedischen Literatur (Stuttgart, 1932), pp. 36 - 37 and 46 - 51.

إلى تعاقب الفصول من الشتاء إلى الربيع. كما يُعتقد أن الخلط [العماء] المائي إنما يعكس مطر الشتاء الغزير، فيضانات الأنهر، والفوضى التي تحدثها، حين كانت أراضي بابل تُغمر بالماء؛ في حين إن انقسام المياه وخلق السماء والأرض إنما يمثّلان الربيع، حين كانت المياه والغيوم تتلاشى، حين كان مردوخ، إله شمس الربيع، يظهر ويخلق الحياة والنظام. ومع هذه الصورة يُقال إن الرواية التوراتية تتوافق على نحو وثيق بحيث إن استيرادها من بابل إلى فلسطين يمكن اعتباره حقيقة مؤكّدة، خاصّة حين يأخذ المرء بعين الاعتبار مدى استحالة نشوء فكرة كهذه على التراب العبري، حيث تكون الشروط المناخية مختلفة للغاية[1].

مع ذلك، فقبل بضع سنوات، لفت الباحث ألبرت ت. كلاي[2] إلى حقيقة أن الفصل الممطر وفيضان الأنهر لا يدومان، وأن معدّل سقوط الأمطار في بابل، يصل إلى حوالي 6 إنشات كل عام[3]، أي إنها كميّة قليلة جداً بحيث لا يمكن أن تكون لها أية عاقبة. الأنهر لا تفيض في الشتاء بل في الربيع، من آذار ـ مارس إلى حزيران ـ يونيه، وذلك عقب ذوبان الثلوج على زاغروس وجبال أرمينيا. والخلط [العماء] المائي، الناتج عن فيضان الأنهر، إنما يحصل بعد انتهاء الشتاء وبعد ظهور إله شمس الربيع.

تعامات وتيهوم

في الروايتين على حدّ سواء نجد معادلاً إيتمولوجياً في الأسماء التي تُطلق على هذه الكتلة المائية. في الإينوما إيليش الكلمة هي تعامات، وفي سفر التكوين اللفظ هو تيهوم، التي ترد في 2:1 ويترجم عادة، «بالغمر». تستخدم تعامات على نحو شبه دائم كاسم علم؛ لكنها نادراً ما ترمز إلى تعامتو، وهو مصطلح نوعي يطلق على البحر، المحيط، أو البحيرة. وغياب أداة التعريف في تيهوم، باستثناء صيغ الجمع في سفر الأمثال 9:106 وإشعياء 13:63، يظهر أنّ تيهوم تقترب من كونها اسم علم، يتطابق في هذا السياق مع تيبيل العبرية (الأرض

---

(1) انظر: Zimmern in Der alte Orient, II, Heft 3 (1903), 17; S. R. Driver, The Book of Genesis (London, 1904), p. 28; and Jastrow in the Journal of the American Oriental Society, XXXVI (1917), 277 and 296.

(2) The Origin of Biblical Traditions (New Haven, Conn., 1923), pp. 75 - 78. انظر أيضاً ملاحظات جورج آ. بارتون في Journal of the American Oriental Society, XLV (1927), 27 f؛ وإجابة كلاي في op. cit., p. 141

(3) انظر: M. G. Ionides, The Régime of Rivers Euphrates and Tigris (London and New York, 1937), esp. pp. 24 - 36

المأهولة بالناس) وشيئول العبرية (عالم الروح ما تحت الأرضي، إلخ) ومع مصطلح «hell» [جهنم] الإنكليزي، والمصطلحات الثلاثة جميعاً ترد بانتظام دون أداة التعريف؛ كذلك فإن كلمة heaven [سماء] الإنكليزية (بصيغة المفرد) تُستخدم عادة دون أداة تعريف. إن عدم وجود أداة التعريف يمكن أن يعود إلى حقيقة أن تيهوم إنما تُستخدم على نحو شبه حصري في الشعر، لأنها ترد في النثر أربع مرّات من خمسة وثلاثين مقطعاً.

مع أن الكلمتين تأتيان من الجذر ذاته، فهما لا تشيران إلى الشيء ذاته. وهذا ليس بالأمر المفاجئ، لأن علاقة الجذر لا تعني تطابقاً في المعنى. ويمكننا توضيح ذلك بسهولة تامة عبر بضعة أمثلة معروفة للغاية. فالكلمة الفرنسية actuellement («في الحاضر») والكلمة الألمانية sellig («مبارك») مشتقتان من الجذرين ذاتيهما اللذين تُشتق منهما actually (فعلياً) وsilly (سخيف) الإنكليزيتين. لكن كم من الفوارق في المعنى!

تعامات، كما سبق ولاحظنا، هي شخصية ميثولوجية. لكن تيهوم العهد القديم لم تمتلك قط أهمية كهذه. والعوز الكامل للتداعيات الميثولوجية إنما يظهر بوضوح لا تخطئه العين من تك 2:1: «وعلى وَجهِ تيهوم ظَلام»، أي، على وجه العمق. وإذا كانت تيهوم ستُعامل هنا ككينونة ميثولوجية، فإن التعبير «وجه» كان سيؤخذ على نحو حرفي؛ لكن هذا كان سيؤدي بنا بوضوح إلى نوع من اللاعقلانية. لأنه لماذا على الظلمة أن تكون هناك على وجه تيهوم فقط وليس على الجسد بكامله؟ «على وجه العمق» تُستخدم هنا بالتبادل مع «على وجه الماء»، الذي يطالعنا عند نهاية الآية ذاتها. والتعبير الأول خالٍ من التداعي الميثولوجي بمثل خلو التعبير الثاني. ففي العهد القديم تيهوم ليست غير تسمية تُطلق على العمق، البحر، المحيط، أو أي كيان مائي شاسع؛ وفي تك 2:1 تشير تيهوم إلى الامتداد الكبير للمياه التي فُصلت عنها المياه فوق الجَلَد في اليوم الثاني والتي انبثق عنها الأرض اليابسة في اليوم الثالث (قارن: مز 6:104). لكن في حين ترمز تيهوم إلى كتلة المياه كلّها، تمثّل تعامات أحد جزأيها فحسب، أما الجزء الآخر فيمثله أبسو، الذي لا يُذكر على الإطلاق في قصّة الخلق التوراتية.

لقد تم التأكيد على أن تيهوم العبرية مشتقة من تعامات البابلية وأن لدينا هنا نقطة في صالح الرأي القائل إن قصة الخلق في سفر التكوين 2:1 ـ 2: 3 تعتمد على الإينوما إيليش[1].

---

(1) انظر، على سبيل المثال: R. W. Rogers, The Religion of Babylonia and Assyria (New York, 1908), p. 137. Julian Morgenstern in the American Journal of Semitic Languages and Literatures, XXXVI (1920), 197

لكن اشتقاق تيهوم من تعامات مستحيل نحوياً، لأن الأول يمتلك نهاية تدلّ على المذكّر، في حين تمتلك الثانية نهاية تدلّ على المؤنث. إذا كانت تيهوم كلمة مستعارة من تعامات، لكانت ستحتاج إلى نهاية تدلّ على المؤنث، بالتوافق مع قواعد الاشتقاق من البابلية بالعبرية. علاوة على ذلك، سوف لن نجد في تيهوم الحرف هـ ، إلا إذا كان قد اشتُقّ من صيغة تهامات البابلية، التي ربما كانت موجودة في الكلام البابلي. ولو أن تعامات استوردت إلى العبرية، فإنها إما كانت ستبقى كما هي أو أنها كانت ستُبدّل إلى تِعامة (الحرف بين التاء والعين هو i) أو ته عامه (الحرف هنا هو e)، مع النهاية -ة (أو ى) التي تدلّ على المؤنث، لكنها لن تصبح تيهوم[1]. وبقدر ما تكون منظومة القواعد الساميّة هي المعنية، فإن تيهوم تمثّل صيغة أقدم وأكثر أصالة من تعامات، لأن المؤنث يُشكّل من المذكّر، وذلك عبر إضافة النهاية التي تدلّ على المؤنث، التي تظهر في البابلية والآشورية، بشكلها التام، على شكل ـ آت.

الطريقة الوحيدة التي نستطيع بها تقديم تفسير للفوارق المورفولوجية [فرع من البيولوجيا يهتم بشكل العضوية وبنيانها] المذكورة آنفاً بين تعامات وتيهوم إنما يكون عبر الافتراض أن الكلمتين على حد سواء ترجعان إلى صيغة سامية مشتركة. ككلمات سامية عامة، كان بإمكانها أن تمتلك دون أدنى مصاعب نهايات مختلفة على علاقة بالجنس، كما يمكن لنا أن نرى، على سبيل المثال، من تلك الكلمات العامة السامية مثل العبرية إرص [أرض العربية، مع ملاحظة أن العبرية لا تحتوي الحرف ض] والبابلية إرصتو، العبرية نفش [بالعربية، نفس؛ ونفش تعني: أيضاً، نَفَس، حياة] والبابلية نبيشتو [الحرف هنا p وليس b؛ يجب أن نلاحظ العلاقة التبادلية بين الفاء والبي p في تلك اللغات]. وكون المصطلحان اللذان نضعهما تحت مجهر الفحص الآن هما بالفعل كلمتان ساميتان، يرجعان في نهاية الأمر إلى صيغة واحدة هي

---

(1) الاسم العبراني عيلام لا يمكن تقديمه كدليل مضاد، لأنّ الصيغة العبرانيّة لا ترجع إلى إلمتو البابلية بل إلى إلم السومريّة، كما يُظهر آ. بوبيل في the American Journal of Semitic Languages and Literatures, XLVIII (1931), 20 - 26. كذلك لا يمكننا الالتجاء إلى إيكالّو البابليّة («قصر»، «معبد»)، وהיכל [هيكل] العبريّة لتفسير هـ في تيهوم، لأن الكلمتين على حدّ سواء مشتقتان من الكلمة السومرية إي ـ غال التي يمكن أن تكون لُفظت هيه ـ غال، كما أشار بوبيل في Zeitschrift für Assyriologie, XXXIX (1929), 143 - 45. علاوة على ذلك، في היכל [هيكل] العبريّة الحرف الساكن هـ يحلّ في البداية، في حين إنه في تيهوم يرد في الوسط، والذي يخلق فرقاً حاسماً، كما يمكن لنا أن نرى، على سبيل المثال، من التعامل مع الـ spiritus asper أو التنفس الصعب في الأفعال المركبّة اليونانية. هـ . ثانوية يمكن أن تظهر عند بداية الكلمة (قارن: الإثيوبية هنوس والعبرية إنوش [أخنوخ أو إدريس] [تك 6:5 ـ 11]، الأثيوبية هاغريباس واللاتينية أغريبا)؛ لكن لا يبدو أن ثمّة دليلاً على أن هـ كهذه يمكن أن تظهر في الوسط.

الصيغة ذاتها، إنما يظهر من واقعة أن الجذر ذاته يظهر من جديد في الكلمة البابلية تامتو (التي تتبادل المواقع بين الفينة والأخرى مع تعامات)، وهي بالعربية تهامتو أو تهامة، والتي هي اسم لأرض ساحلية في غرب جزيرة العرب،[1] وعلى الألواح من رأس شمرا (على ساحل سوريا الغربي)، حيث نجد الصيغة ت ـ هـ ـ م التي تعني «المحيط» أو «العمق». إن ورود تيهوم في الإصحاح الأول من سفر التكوين يستأهل الملاحظة، بقدر ما هي كلمة نادرة نسبياً في العهد القديم وهي مستخدمة بشكل رئيس في الشعر، لكنها لا تستحق اعتباراً أكثر بكثير من ورود كلمات سامية مثل شمامو (سماء) وإرصتو (أرض) في الإينوما إيليش وشاميم (سماء) وإرص (أرض) في سفر التكوين[2].

الظلمة البدئية

تشابه آخر بين الروايتين هو فكرة الظلمة البدئية، التي توجد أيضاً في تصوّرات نشوء الكون عند أمم قديمة أخرى (مثل الفينيقيين واليونان). لا يعبّر عن هذا المفهوم بشكل واضح في الإينوما إيليش، لكننا نستطيع الاستدلال على المسألة من واقعة أن تعامات، بحسب بيروسوس، كانت تلفها الظلمة. علاوة على ذلك، يقول بيروسوس دون مواربة: «كان ثمة زمن كان فيه كل شيء ظلمة». لكن في حين إنه في الإينوما إيليش لا يمكن الاستدلال على هذه الفكرة إلا بمساعدة بيروسوس، فإنّه يعبّر عنها في سفر التكوين بعبارات واضحة لا لبس فيها: «وعلى وجه الغمر ظلام».

النور قبل الشمس والقمر

تشير الروايتان على حدّ سواء إلى وجود النور وإلى تبدّل الليل والنهار قبل خلق الأجرام السماوية. ففي الإينوما إيليش يتم الحديث عن النهار والليل على أنهما كانا موجودين لتوّهما وقت ثورة أبسو على طرق الآلهة، أولاده (اللوح الأول: 38). إضافة إلى ذلك، يذكر اللوح الأول، 68، الهالة المنيرة أو المضيئة التي كانت تحيط بأبسو. أخيراً، فإن مردوخ، الذي انتصر على تعامات و«مفبرك» العالم، كان إلهاً شمسيّاً، والذي ينبثق منه النور كما ينبثق من جرم سماوي منير؛ إنه يدعى على نحو صريح «ابن الشمس ـ الإله، أو الشمس ـ الإله بين الآلـ[هة]» (اللوح

(1) قارن: R. P. Dougherty, The Sealand of Ancient Arabia (New Haven, 1932), p. 173

(2) ردّاً على النقد، أ[illegible] أن أؤكّد أني أنكر اشتقاق تيهوم من تعامات البابلية لأسباب نحوية بحتة.

الأول 102). في سفر التكوين يُذكر أن النهار والليل كانا متواجدين أيضاً قبل وجود الأجرام السماوية، لكننا نجد هنا أن النور هو من خلق الإله وليس صفة إلهية: «وقالَ اللّهَ: «لِيَكُنْ نور»، فكانَ نور. ورأى اللّهُ أَنَّ النورَ حَسَن. وفصَلَ اللّهُ بَينَ النُّورِ والظَّلام؛ وسمَّى اللّهُ النُّورَ نهاراً، والظَّلامُ سمَّاه لَيلاً».

صراع مردوخ ـ تعامات

في الإينوما إيليش تتناول الألواح الأربعة على نحو شبه حصري مسألة الصراع بين مردوخ وتعامات والحوادث التي أودت إليه، في حين تحتلّ قصة الخلق أقل من لوحين. الرواية العبرية، بالمقابل، تتناول على نحو شبه حصري قصة الخلق، ولا نجد أي أثر في أيّ موضع من الإصحاحين الأولين من سفر التكوين لصراع بين اللّه وشخص ميثولوجي بعينه. ولا أحد يمكنه إنكار ذلك.

مع ذلك، فإن بعض الأسفار الشعرية تتضمن بعض مقاطع تُقدّم فيها فكرة الصراع بين اللّه وعناصر معادية بعينها على نحو متمايز تماماً. وفي مواضع كثيرة فإن هذه الأقسام من النص المقدّس إنما ينظر إليها على أنها البقايا المتشظية لقصة خلق تم تصوير اللّه فيها، مثل مردوخ، على أنه يتنافس مع وحش مهول ومساعديه قبل صنع السماء والأرض. وكان هرمان غونكل في كتابه Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (الخلق والعماء في زمن البداية وزمن النهاية)، المنشور في غوتنغن عام 1898، أول من جمع وناقش كلّ المواد ذات الصلة. والآن نقدّم أبرز الأمثلة التي يقدّمها غونكل:

إشعياء 51:9 ـ 10

استَيقِظي استَيقِظي، البَسي العِزَّةَ

يا ذِراعَ الرَّبّ!

استَيقِظي كما في قَديمِ الأَيَّام،

وأَجْيالِ الدُّهور.

أَلَستِ أَنتِ الَّتي سَحَقتِ رَهَب وطَعَنتِ التِّنِّين؟

أَلَستِ أَنتِ الَّتي جَفَّفتِ البَحرَ،

مِياهَ الغَمرِ العَظيم؛

فجَعَلتِ أَعْمَاقَ البَحرِ طَريقاً

يَعبُرُ فيه المُفتَدَون؟

المزمور 9:89 ـ 12

مَن مِثلك أيها الرّب، إله القوات؟

أَنت قوِي يا ربُّ وأَمانتُك مِن حَولك[1].

مُتَسَلِّطٌ أَنتَ على طُغْيانِ البِحار؛

وأَنتَ تُسَكِّنُ أَمْواجَها عِندَ ارتفاعِها[2].

أَنتَ مِثْلَ القَتيلِ سَحَقتَ رَهَبَ[3]

وبِذِراعِ عِزَّتِكَ بَدَّدتَ أَعْداءَك.

لَكَ السَّمواتُ ولَكَ الأَرضُ؛

أَيضاً أَنتَ أَسَّستَ الدّنيا وما فيها.

أيوب 13:9 ـ 14

اللّهُ لا يَرُدُّ غَضَبَه.

وأَعْوانُ رَهَبَ يَرتَمونَ تَحتَه؛

فكَيفَ أَنا أُجيبُه

أَو أَخْتارُ حُجَجي علَيه؟

أيوب 12:26 ـ 13

بِقُوَّتِه هَيَّجَ البَحْرَ[4]؛

(1) دليل على أنها في كلّ جانب.

(2) قارن: مزمور 8:65 ومتى 32:8 وما بعد.

(3) بالسهولة ذاتها.

(4) النص الإنكليزي: «بقوته البحر هادئ».

وبِفِطنَتِه حَطَّمَ[1] رَهَب.

بِنَفَسِه كَنَسَ السَّموات؛

ويَدُه طَعَنَتِ[2] الحيَةَ الهارِبَة.

إشعياء 1:27

في ذلك اليَومِ يُعاقِبُ الرَّبُّ

بِسَيفِه القاسي العَظيمِ الشَّديد

لاوِياثانَ الحَيَّةَ الهارِبة

ولاوياثانَ الحَيَّةَ المُلتَوِية

ويَقتُلُ التِّنِّينَ الَّذي في البَحْر[3].

المزمور 12:74 ـ 17

على أنكَ مَلِكي مُنذُ القِدَم،

وصانع الخَلاصِ في وَسَطِ الأَرض.

أَنتَ شَقَقتَ البَحرَ بِعِزَّتِكَ؛

وحَطَّمتَ على المِياهِ رؤوسَ التِّنانين.

---

(1) من أجل هذا الاستخدام للزمن التام؛ انظر: Gesenius' Hebrew Grammar, sec. 106, k لكن السياق يتطلّب صيغة الحاضر باللغة الإنكليزية. من أجل ترجمة كلمة רגע [رغع] العبرية بمعنى «يكون هادئاً»، «يكون مستريحاً»، «يهدأ»، انظر: Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament (Boston and New York, 1907), p. 921؛ قارن أيضاً الترجمة السبعينية κατέπαυσεν ، هذا.

(2) تبدو الحيّة الهاربة متغضّنة أو ملتوية. وحين نأخذ هذا التعبير من ذلك المنظور، تشكّل «الحيّة الهاربة» موازياً جميلاً «للحيّة الملتوية» في السطر التالي.

(3) في هذا السطر يشير «البحر» ربما إلى النيل، كما في إشعياء 5:19؛ نحميا 8:3، وأيوب 23:41 (قارن أيضاً: إرميا 36:51، حيث يرمز «البحر» إلى نهر الفرات). باللغة العربيّة لا تعني بحر البحر فحسب، بل أيضاً أيّ نهر ضخم، مثل النيل، الفرات، ودجلة (E. A. Lane, An Arabic English Lexicon, Book I, Part 1[London and Edinbourgh), 1863], p. 156, c

أَنتَ هَشَّمتَ رُؤوسَ لَوِياتان،

وأَعطَيتَه لِلوُحوشِ [النص الإنكليزي: شعب الصحراء] مأكَلاً[1]

أَنتَ فَجَّرتَ عَينًا وسَيلاً،

أَنتَ جَفَّفتَ أَنهاراً لا تَجِفُّ مِياهُها؛

لَكَ النَّهارُ ولَكَ اللَّيل،

أَنتَ أَحكَمتَ الشَّمسَ والنُّور.

أَنتَ وَضَعتَ حُدودَ الأَرضِ جَميعَها وصَنَعتَ الصَّيفَ والشِّتاء.

هنا، إذن، لدينا الإشارات التي لا تخطئها العين إلى صراع بين الله وبعض الكائنات العدائية ـ رَهَب، الأفعى، والتمساح. لكن ما الذي تعنيه هذه المصطلحات، خاصة رَهَب ولوياتان؟ لا يمكن تقديم معانٍ لهذه التعبيرات بدقّة حسابيّة، لكننا مع ذلك نمتلك إشارات جيدة للغاية بشأن معانيها العامّة.

دعونا نبدأ بالمصطلح «رَهَب». ففي نص إشعياء 9:51 تُشكّل هذه الكلمة موازياً لتنين، التي تعني مخلوقاً طويل الجسد وتُطلق في العهد القديم على الأفعى، التمساح، وعلى بعض الكائنات البحرية المهولة مثل القرش والحوت (قارن: تك 21:1؛ 7:148)؛ وفي سفر إشعياء 5:91 يؤخذ التنين هنا بمعنى «التمساح» دون أدنى شك، بسبب علاقة هذا المقطع بمصر، كما سنرى. من جديد نجد «رَهَب» في سفر أيوب 12:26 وما بعد. هذا المقطع يتألّف من أربعة أسطر، التي، بدورها، تشكّل قصيدة رباعية، والتي يتناسب فيها السطر الأول مع السطر الثالث، والسطر الثاني مع السطر الرابع. ونتيجة لذلك، «رَهَب» في هذا النصّ يشكّل موازياً ليس فقط للبحر بل أيضاً للأفعى الهاربة. من هذه الحقيقة القائلة إنه في الآية 12 «رَهَب» توازي البحر، استنتج غونكل[2] أن رَهَب كان يتماثل مع البحر. لكن هذا الاستنتاج لا يتوافق مع السياق. أما كيف يجب تفسير هذين السطرين فيظهر من الآية 13. وهناك نجد أنّ

(1) أي، وحوش الصحراء (قارن: أمثال 25:30 وما بعد، حيث עם [عام]، «ناس»، «شعب»، تُطلق على النمل وعلى غرير الصخر).

(2) Schöpgfung und Chaos in Urzeit und Endzeit (Göttingen, 1895), pp. 36, f (قارن أيضاً: المرجع السابق، ص 91 وما بعد).

الأفعى الهاربة ليست في السماء ذاتها، بل هي أحد ملامح السماء، شيء ما في السماء. وربما تكون التنين الذي ربطه القدماء مع حوادث الكسوف والخسوف[1]، أو ربما أنها تشخيص شعري للغيوم التي تتحرّك عبر السماء[2]. ويبدو أنّ التفسير الثاني يحظى بالأفضلية بسبب العبارة القائلة: «بِنَفَسِهِ [أي، الرياح الخاصّة به] كَنَسَ السّموات». بهذه الطريقة فإن «رَهَب» لا يمكن مماثلته مع البحر بل يجب النظر إليه على أنه شيء موجود في البحر؛ ولا بدّ أنه يشير إلى مخلوق بحري هائل الحجم. إن معنى الآية 12، إذن، هو أن الله سيّد البحار وسيّد المخلوقات الأكثر إثارة للرعب التي تتواجد فيها. في نصي إشعياء 7:30 والمزمور 4:87 يرد «رَهَب» كاسم لمصر، التي تشبه أفعى عملاقة، أو تمساحاً، يتمدّد على طول البحر الطويل. ومن الواضح أيضاً أنّ المصطلح ذاته أطلق على مصر في المزمور 11:89 وفي أيوب 13:9. ودون أدنى شك فالآيتان على حدّ سواء تشيران إلى عبور إسرائيل البحر الأحمر، حين لم يكتف الله بالكشف عن سلطته على مياه البحر، بحيث إنه بنَفَس منخريه، «تراكَمَتِ المِياه. الأمواجُ كالسُّورِ انتَصَبَت والغِمارُ في قَلبِ البَحرِ جَمَدَت»، (سفر الخروج 8:15)، فرّق أيضاً شمل المصريين وقضى عليهم وخلّص شعبه من سلطة أعدائه (خر 23:14 ـ 31؛ 6:15)، في حين إنّ «أعوان رَهَب»، أي، إما آلهة مصر (قارن: خر 12:12؛ وأيضاً 11:15)، أو مقاتليها الأشداء[3]، غير القادرين على التصدّي للكارثة، كان عليهم الاعتراف بالهزيمة والانحناء، إذا جاز لنا القول، أمام إله العبرانيين[4]. من هذه الإشارات يتوضّح لنا أنّ رَهَب هو تسمية رديفة للأفعى والتمساح.

نجد المصطلح «لوياتان» في سفر أيوب، الإصحاح 41 (أيوب 25:40 ـ 26:41 في النصّ العبراني)، ليس بالإشارة إلى وحش أسطوري من الماضي، بل، كما يقول النص، بالإشارة إلى حيوان حيّ فعلي من الوقت الحالي؛ إنه يستخدم كتسمية للتمساح، الذي يوصف هناك بلغة شعريّة، وحتى بوصفه يزفر النار والدخان[5]. وهذا الاستخدام للكلمة يتوافق بالكامل مع

---

(1) بالنسبة للخرافة التي يبدو أنّ هذا التفسير يحتويها، يجب أن نتذكّر، أولًا، أنه ربما يكون أمامنا استعارة مجرّدة، وثانياً، أن أيوب لم يكن عضواً في أسباط إسرائيل.

(2) قارن: König, Das Buch Hiob (Gutersloh, 1929), p. 257

(3) مع الاحتماليّة الأخيرة، قارن المزمور 11:89 حيث تتم الموازاة بين «رَهَب» و«أعدائك»، أي، المصريين أو قوّات مصر المسلّحة.

(4) إنّ البرهان القائل إنّ إشارة مباشرة كهذه إلى حدث في تاريخ مصر وإسرائيل كانت ستبدو متناقضة مع شخصيّة سفر أيوب إنما هو غير حاسم. فهنالك استثناءات لكلّ قاعدة.

(5) مع ذلك، فهذا التوصيف الشعري يتفق للغاية مع الواقع النثري (انظر: Eduard Hertlein in Zeitschrift für

إيتمولوجيا الاسم. «لوياتان» هو صيغة نعتية، وتعني، بقدر ما يمكن لنا أن نحدّد، شيئاً يصدر ريحاً أو يضع إكليلاً (قارن: ليويا، إكليل، سفر الأمثال 9:1؛ 9:4). ومن الواضح أن المصطلح يلمّح إلى صفوف من الحراشف تغطّي جسم التمساح[1]. في سفر أيوب 8:3 نجد أن لوياتان يشير كما هو محتمل إمّا إلى التنين الذي كان يُعتقد في الأزمنة القديمة أنه كان يسبب الكسوف والخسوف عبر ابتلاعه للشمس أو القمر أو بإحاطتهما بلفائفه[2]، أو إلى الغيوم التي تحجب الشمس والقمر[3]. وفي سفر إشعياء 1:27 يدعى لوياتان «الحيّة الهاربة» و«الحيّة الملتوية». هذان اللقبان مرادفان «للتنين (التمساح) الذي في البحر»، كما في سفر المزامير 14:74، حيث يشكّل لوياتان موازياً «للتنانين (التماسيح) في الماء»[4]. ومن المزمور 25:104 وما بعد نعرف أن لوياتان خُلق للسخرية في «البحر العظيم المترامي الأطراف». وإذا كان هذا التعبير يعني البحر الأبيض المتوسط، لا يمكن للوياتان أن يعني التمساح، لأن التمساح حيوان يعيش في المياه العذبة؛ والإشارة هنا من ثم بكلّ الاحتماليات هي إلى حيوان بحري ما، كالحيتان والدلافين. مع ذلك، من الأكثر ترجيحاً أن «البحر العظيم المترامي الأطراف» هو تسمية للنيل، الذي يحمل بوضوح شديد الاسم «البحر» في إش 5:19 وفي نحميا 8:3، والذي ما يزال العرب يدعونه إلى يومنا الحالي بالبحر.

لقد لاحظنا أن رَهب ولوياتان تتم موازاتهما مع التمساح؛ والواقع أن لوياتان متماثل مع التمساح فعليّاً. علاوة على ذلك، لقد لاحظنا أنّ رَهَب تتم موازاته مع «الحيّة الهاربة»

---

die alttestamentliche Wissenschaft, XXXVIII [1919 -20], 148 f.; S. R. Driver and G. B. Gray, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Job [New York, 1921], I, 369 - 371; König, Das Buch Hiob (Gutersloh, 1929), pp. 432 - 46

(1) يظهر الجذر الضمني للتسمية محط التساؤل أيضاً في الكلمات البابلية ـ الآشورية لاوو أو لامو، «يحيط» أو «يطوّق»، ليتو، «ضواحي»؛ ولموتانو، «عبد»، «خادم».

(2) انظر: S. R. Driver and G. B. Gray, op. cit., pp. 33 f; and E. B. Taylor, Primitive Culture (New York, 1924), I, 328 - 35

(3) König, Das Buch Hiob (Gutersloh, 1929), pp. 61 f.

(4) يرد المصطلح تنين أيضاً في أدب رأس شمرا، حيث نجد ثمة موازاة بينه وبين شالياط، أحد ألقاب لوتان، أي، لوياتان، في أحد المقاطع، أو المساواة بينهما. وقد ترجم ألبرايت، في the Bulletin of American School of Oriental Research, No. 84 (1941), 16، المقطع محط التساؤل كما يلي:

لقد خطمت تنين، أنا خطمته (؟)!

لقد قضيت على الحيّة الملتوية،

شلياط ذو الرؤوس السبعة.

وأنّ «الحيّة الهاربة» هي لوياتان. هذا التبادل في الأسماء يُظهر بوضوح تام أنّ رَهب ولوياتان مترادفان.

من هذه الملاحظات يتضح لنا أن لوياتان ورَهَب ليسا غير تسميتين لحيوانات حقيقية لكنهما يُطلقان أيضاً على كائنات متخيّلة تشبه للغاية الحيوانات التي نشأت معها تلك التسميات. وهكذا، ففي سفر أيوب 12:26، يشير رَهب إلى كائنٍ مائي حقيقي من نوعية بعينها، وفي السفر ذاته، الإصحاح 21، يُطلق لوياتان بوضوح على تمساح فعلي. كذلك ففي المزمور 25:104 ـ 29 فإن ما يعنيه لوياتان هو حيوان فعلي. لأنه كما يُقال هناك، كما رأينا على نحو جزئي، فإن لوياتان صنعه اللّه كي يلعب في البحر وإنه مع المخلوقات التي لا حصر لها التي تموج فيه ينتظر هذا الوحش الهائل اللّه من أجل طعامه. لكن في المزمور 14:74، حيث يتحدّث الشاعر عن رؤوس لوياتان، تُظهر الصورة أنه وحش خيالي، أي نوع من الهيدرا اليونانية.

يجد التفسير الأخير للوياتان توثيقاً قوياً على لوح مكتشف قبل سنوات في رأس شمرا[1]. وفي مشهد يصوّر إحدى المعارك مدوّن على العمود الأوّل من ذلك النقش نجد أحد الآلهة يخاطب إلهاً آخر، قائلاً:

«حين ستسحق لوتان، الحيّة الهاربة

(و) تضع حدّاً للحيّة الملتوية،

شالياط ذو الرؤوس السبعة...»[2].

في هذه الميثة نجد أنّ لوياتان يمتلك رؤوساً سبعة؛ وهذا يُظهر أنه مصوّر هنا ككائن خرافي من طائفة الأفاعي. تُذكر الأفعى ذات الرؤوس السبعة في القوائم والتمائم البابلية القديمة وفي الملحمة ثنائية اللغة التي تُدعى أنديمديمّا andimdimma، التي يُقارن فيها سلاح الإله نينورتا بهذا الوحش[3]. علاوة على ذلك، فإن حيّة كهذه إنما تمثّل على إحدى

(1) انظر: Ch. Virolleaud in Syria, revue d'art oriental et d'archeologie, XV (1934), 305 - 36; J. A. Montgomery and Z. S. Harris, The Ras Shamra Mythological Texts (Philadelphia, 1935), pp. 39 ff. and 78 ff

(2) قارن مع الترجمة: Cyrus H. Gordon, Ugaritic Handbook (Rome, 1947), pp. 91 f.; and Albright the Bulletin of American School of Oriental Research, No. 83 (1941), 39 f

(3) انظر: Landsberger, Die Fauna des alten Mesopotamien (Leipzig, 1934), p. 60, o

الفخاريات macehead السومرية[1]، وعلى ختم تمّ العثور عليه في تل أسمر (إشنونّا Eshnunna السومرية القديمة)، التي تقع شمال شرق بغداد بنحو من خمسين ميلاً، والتي ترجع إلى منتصف الألف الثالثة ق.م.، نجد تنيناً بسبعة رؤوس لأفاعٍ[2].

في الوقت ذاته يظهر المقطع الذي من رأس شمرا أن لوياتان ينمي أيضاً عن مخلوق خيالي في إشعياء 1:27 أيضاً:

في ذلك اليَوم
يُعاقِبُ الرَّبُّ بِسَيفِه القاسي العَظيمِ، الشَّديد
لوياثانَ الحَيَّةَ الهارِبة[3]
ولوياثانَ الحَيَّةَ المُلتَوِية[4]
ويَقتُلُ التِّنِّينَ [التمساح في النص الإنكليزي] الَّذي في البَحْر.

مع ذلك، فعلى أساس من هذه الاعتبارات، لا يمكن لنا الاستنتاج أن اللّه يُمثّل في أيّ موضع على أنه في حالة حرب بالفعل مع الوحوش، كما هي حالة مردوخ في الإينوما إيليش؛ لأنه في كلّ العهد القديم فإن كلّ المقاطع التي تتحدّث عن صراع بين القدير، من ناحية، ورَهَب، لوياتان، وتسمياتهما المتنوعة، من ناحية أخرى، فإن المصطلحات المأخوذة بعين الاعتبار هي مجرّد صيغ كلام تنطبق على الأمم القوية التي هي معادية للّه أو لشعبه، رغم أننا نعترف بعدم قدرتنا ونحن

---

(1) Frankfort in Analecta orientalia, No. 12, (1935), p. 108

(2) فرانكفورت، Iraq Excavations in the Oriental Institute, 1932 -33 (Chicago, 1934), p. 49. يبدو أن هاورد والاس، في the Biblical Archaeologist, XI (1948), 63، هو من أصحاب الرأي القائل إن لوياتان حيثما يرد هو حيّة برؤوس سبعة؛ فهو يكتب: «نحن نعرف أن لوياتان هو حيّة بسبعة رؤوس مرتبطة بالماء». لكننا نجد أنه في سفر أيوب 25:40 ـ 26:41 (وفق النص العبري)، يمتلك لوياتان على نحو محدّد للغاية رأساً واحداً فقط، فالشاعر يتحدّث عن لسانه، أنفه، فكّه، رأسه، وفمه، وكلّه بصيغة المفرد.

(3) في النص العبري يستخدم المصطلح נחש [نحش؛ نلاحظ هنا مدى التقارب مع اللفظ العربي، حنش] بمعنى «حيّة»، في حين نجد في المقطع الموجود في رأس شمرا كلمة تتناسب إيتمولوجياً مع لفظة פתן العبرية [بتان] التي تُستخدم على نحو أقل من سابقتها بكثير في تلك اللغة.

(4) انظر: König, Bibel und Babel (Berlin, 1902), pp. 25 ff.; and «Altorientalische Weltanschauung» Berlin [1905]), pp. 39 - 43; Aloys Kirchner, Die _ und Altes Testament (Gr. Lichterfelde babylonische Kosmogonie und der biblische Schöpfungsbericht (Münster i. W., 1911), pp. 27-45; Morris Jastrow, Jr. Hebrew and Babylonian Traditions (New York, 1914), p. 114; Hertlein in Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XXXVIII, 113 - 45; and Aug. Bea. In Biblica, XIX (1938), 444 ff

البعيدون للغاية عن تلك المرحلة زمنياً أن نحدّد بنوع من التأكيد أية أمة هي المعنية على وجه التحديد[1]. ويمكننا أن نرى هذا بوضوح تام من المزمور 4:87 ومن نص إشعياء 7:30، حيث يرد رَهَب كتسمية شعرية لمصر؛ ومن حزقيال 3:29 و2:32، حيث يُدعى ملك مصر «التنين (أو تنيم) و«تنيم في البحار»، على الترتيب؛ ومن إشعياء 9:51 وما بعد والمزمور 12:74 ـ 16. يشير المقطعان الأخيران دونما لبس إلى حدث عبور إسرائيل البحر. وبقدر ما يكون إشعياء 9:51 وما بعد هو المعني، تبرز هذه النقطة بوضوح كبير من واقعة أنّ الشاعر يدعو الله إلى إظهار قوته ليس كما في الحقبة التي سبقت الخليقة بل «(كما) في أجيال الدهور»(أي، في الأزمنة التاريخية، بعد مقدم الإنسان بزمن طويل) ومن الآية 10: « أَلَستِ أَنتِ الَّتي جَفَّفتِ البَحرَ، مِياهَ الغَمرِ العَظيم، فجَعَلتِ أَعْمَاقَ البَحرِ طَريقاً يَعبُرُ فيه المُفتَدَون؟». لم يكن الحدث المُشار إليه هنا يتزامن مع خلق العالم، لأنه في ذلك الزمن لم يكن البحر قد جفّ، لا بحسب الإينوما إيليش ولا بحسب سفر التكوين؛ لكنه جفّف في زمن الخروج. من هنا يمكن القول إن المفديين هم ذاتهم، الذين يرتل عنهم الشاعر، في ترنيمة نصره، قائلاً: «برَحمَتِكَ هَدَيتَ الشَّعبَ الَّذي فدَيتَه». (خروج 13:15)[2]. ويتضح لنا أنّ التجربة ذاتها، مع بعض الأحداث اللاحقة، إنما يُشار إليها في المزمور 12:74 ـ 16، وذلك في ضوء نص الخروج 15:14 ـ 30؛ 6:15 وما بعد؛ 6:17؛ عدد 8:20؛ ويشوع 17:3.[3] في إشعياء 9:51 وما بعد والمزمور 12:74 ـ 16، رَهَب، لوياتان، والتماسيح هي بوضوح تسميات رمزية لمصر والمصريين. كذلك ففي إشعياء 1:27 من الواضح أنّ التلميح هو لممالك أو سلطات أرضيّة، وربما أن التعابير «الحيّة الهاربة»، «الحية الملتوية»، و«التمساح» هي استعارات المقصود بها آشوريا (المتوضعة على طول نهر دجلة الذي يجري بسرعة)، بابل (المتوضعة على طول نهر الفرات المتلوي)، ومصر (التي يُرمز إليها بالتمساح في البحر، أي، النيل)، على الترتيب[4].

(1) حول إشعياء 7:30؛ انظر: König, Das Buch Jesaja (Gütersloh, 1926), pp. 271 f

(2) لأنه في الترتيلة ذاتها (الآيات 5 ـ 10) تُدعى مياه البحر الأحمر «بالمياه العظيمة» وتهوموت، ليس من سبب يدعونا لأن نسأل لماذا لم يكن ممكناً أن تدعى مي توهوم رابا، مياه الغمر العظيم، بقدر ما أن العبارة الأخيرة تمتلك القوّة التي لتهوموت التي لها صفة الجمع (Gesenius' Hebrew Grammar, sec. 124). نقابل هذه الصيغة ـ تهوموت ـ من جديد في المزمور 9:106 وإشعياء 133:63، التي تتناول أيضاً عبور إسرائيل في البحر الأحمر.

(3) انظر أيضاً: Franz Delitzsch, Biblical Commentary on the Psalms, trans. D. Eaton, II (New York, n. d.), 382 f.; C. A. Briggs, A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms, I (New York, 1907), 155; and König, Die Psalmen (Gütersloh, 1927), pp. 670 f

(4) انظر: A. Dillmann, Der Prophet Jesaja, rev. and ed. By R. Kittel (Leipzig, 1898), pp. 239 ff., and: König, Das Buch Jesaja (Gütersloh, 1926), pp. 242 f

لقد اعتقد فريدريش ديلتش[1] أن نصّ إشعياء 9:51 وما بعد هو إشارة إلى صراع مفترض بين اللّه وشخصية ميثولوجية تدعى «رَهَب» وأن النبي ربط هذه التأملات الميثولوجية بخلاص إسرائيل من عبودية مصر، كانتصار آخر للّه على مياه العمق، أو تيهوم. وكما سنرى على نحو أكثر وضوحاً مع تقدّم هذا النقاش، ليس ثمة مسوغ من أيّ نوعية كانت لمثل هذا الافتراض؛ فهو لا يمكن أن يوجد حتماً في الحقيقة القائلة إن القضاء على رَهَب وتقطيع التمساح موجود في «الأيام القديمة» (يمي قديم)، لأن العبارة ذاتها تحديداً تُستخدم في نص ميخا (20:7) للحديث عن زمن الآباء، في حين إنه يُشار في إشعياء 11:63 حتى لأيام موسى على أنها «الأيام الأزلية» [في النص العربي، النسخة الكاثوليكية، يُقال «الأيام القديمة»] (يمي عولام). إن أبسط التفاسير وأكثرها طبيعية لنص إشعياء 9:51 وما بعد، هو اعتبار رَهَب والتمساح تعبيران استعاريان يشيران إلى مصر. ويمكن أن نجد موازيات لهذين التعبيرين في الكتابات الشعرية لإشعياء 6:30 وعموس 1:4؛ ففي المقطع الأول يُشار إلى المصريين بأنهم «بهائم العصور»، وفي المقطع الثاني يوجه النبي كلامه إلى النساء السامريات بالعبارة التي لا معنى لها: «بقرات باشان». أمثلة أخرى هي «الثيران» و«الكلاب» في المزمور 22 و«الذئاب» و«الأسود» في صفنيا 3:3 (قارن أيضاً إشعياء 29:14 ودانيال 3:7 وما بعد).

لكن من أين جاء الأنبياء والشعراء بهذه الصور الخياليّة؟ لقد أكّد غونكل[2] وغيره أنّ رَهَب، لوياتان، إلخ. مترادفة مع «التنين» تعامات والوحوش المتداعية معها وأنّ المقاطع التوراتية محط النقاش ليست غير مجرّد أصداء لانتصار مردوخ على تعامات وقواها. وبنوع من الدعم لهذا الصراع تمت الإشارة إلى واقعة أن اللّه رضّص رؤوس لوياتان (مز 14:74) وقطّع رَهَب إرباً وقطع التمساح [التنين في النص العربي، النسخة الكاثوليكية] (إشعياء 9:51)، أنه بمهارته أو فهمه حطّم رَهَب وشقّ الحيّة الهاربة (أيوب 12:26 وما بعد)، أنه بذراعه القويّة فرّق أعداءه (مز 11:89)، أنّ أعوان رَهَب يسجدون له (أيوب 13:9)، وأنه يهدّد بنشر شبكته حول التمساح (ملك مصر) ويصعده إلى الشاطئ بخيوطها (حزقيال 3:32)؛ وهكذا يُقال إن هذه العبارات هي انعكاسات للقصّة البابليّة التي تحكي كيف أنّ مردوخ، الحكيم والماهر، قبض على تعامات بشبكته، كيف ثقب جسدها بسهم من قوسه، كيف سحق جمجمتها ومزّق

(1) Babel and Bible, p. 160.

(2) Schöpfung und Chaos ... pp., 29 f.

جسدها إلى قطعتين، كيف كسر جماعتها وشتّت شمل حشدها، وأخيراً كيف أخضع أعوانها وداسهم بقدمه (اللوح الرابع، 93 وما بعد).

في حين إنّه ليس بإمكاننا أن نعترض بشكل جديّ على الفكرة العامة التي تقول إنّ الكتّاب المقدسين للعهد القديم كان بإمكانهم أن يأخذوا، أو ربما أنهم أخذوا، على نحو مباشر أو غير مباشر، صيغاً كلامية بعينها من الميثة البابلية حول قتال مردوخ ـ تعامات من أجل إيضاح الحقيقة، شريطة أن تكون هذه القصة قد عُرفت كفاية في إسرائيل (لأنه في غير تلك الوضعية سيبدو أن التلميحات إليها لا تمتلك غير القليل من القوّة والأهميّة)، فإنّ فحصاً للتطابقات بين المقاطع التوراتية محط التساؤل والقصّة البابليّة سوف يكشف مباشرة أنّ التشابهات قويّة بما يكفي قطعياً أنها كذلك بالفعل في هذه الحالة، خاصّة كون التلميحات المفترضة موجودة في أسفار مختلفة من التوراة. النقاط الوحيدة التي يمكن أن تترك انطباعاً على واحدنا للوهلة الأولى هي استخدام الشبكة، ذكر معاوني رَهَب، واقعة أن تعامات في الإينوما إيليش ورَهَب في العهد القديم يُعاقبان بصرامة أكثر من تلك التي يعاقب بها معاونوهما، والفكرة العامّة حول صراع بين الخير والشرّ. لكن تأمّلاً للحظة، سوف يُظهر أنه حتى تلك التشابهات لا وزن لها. فالشبكة كانت معروفة عند الأمتين على حدّ سواء؛ عبارة «معاونو رَهَب»، التي تذكّرنا بمعاوني تعامات، يمكن أن تكون قد ظهرت على نحو مستقل، خاصّة إذا ما عرفنا رَهَب صار تسمية شعريّة لمصر وإن «معاوني رَهَب» هي إما إشارة إلى آلهة مصر أو إلى مقاتليها، كما سبق وأشرنا؛ واقعة أن القادة يُعاقبون على نحو أكثر صرامة من معاونيهم هو ما علينا أن نتوقعه تماماً في هذه النوعية من القصص، والواقعة الأخرى القائلة إن كلاًّ من الإينوما إيليش والعهد القديم يتضمنان على حدّ سواء الفكرة التي تحكي عن صراع بين الخير والشر إنما هي واقعة لا تثبت شيئاً أيضاً بقدر ما تكون المقاطع التوراتية هي المعنية، لأن تلك الفكرة ذات طابع عمومي. علاوة على ذلك، يظل متوجباً علينا أن نثبت، كما سبق وأشرنا، أن تعامات كانت تنيناً أو مخلوقاً يشبه التنين. يبقى ممكناً، بالطبع، أنّ تعامات، رغم حقيقة أنها كانت امرأة وأم الآلهة، راحت تصوّر في أزمنة لاحقة كتنين، تماماً كما يسمّى الشيطان، الذي كان رئيس الملائكة الساقطين، في سفر الرؤيا 9:12 «التنين العظيم»، و«تلك الحيّة القديمة». لكننا لا نمتلك أدنى دليل على أنّ شيئاً كهذا كان قد تمّ القيام به في حالة تعامات، إن في بابل أو في فلسطين.

من الواضح أن بعضاً من أشكال الكلام أخذها العبريون عن التقاليد الشائعة آنذاك في

الغرب [السوري]، كما تبرهن على ذلك التطابقات الوثائقية على نحو غير اعتيادي بين إش 1:27، مز 14:74، وأحد نصوص رأس شمرا. لكن لا يمكن لنا أن نحدّد ما إذا كانوا قد أخذوها من الوثائق السورية الشمالية على نحو مباشر أو ما إذا كانوا قد تلقوها عبر قنوات من تقليد شفاهي طويل. الأمران لا يعنيان لنا شيئاً هنا، كما سنرى. علاوة على ذلك، لا يوجد ما يضمن لنا أن هذه التقاليد نشأت أصلاً في مكان ما في الغرب [السوري] أو أنه يجب تقفي أثرها في نهاية المطاف في بابل. وهذا لا يعني لنا شيئاً أيضاً. ففكرة الحيّة ذات الرؤوس السبعة تبدو وكأنها انبثقت من بابل. وفي حين إنّ بعض أشكال الكلام في العهد القديم ترجع دون شك إلى تأثير أجنبي من نوعية ما، فإن بعضها الآخر كان قد أوحي به إلى الكتّاب المقدّسين من خلال مراقبتهم الخاصة للطبيعة. وما تزال ماثلة للعيان العبارة التي قدّمها ينسن قبل نحو من نصف قرن، والتي تقول: «حين يتحدّث العهد القديم عن صراع يهوه مع مخلوقات تشبه الأفاعي والتماسيح، لا توجد مناسبة للافتراض، مع ديلتيش وعدد هام من علماء الآشوريات الآخرين، بوجود علاقة مع الميثة البابليّة المتعلقة بصراع تعامات»[1].

يبقى لنا أن نتحرّى الآن حول متى انغمس اللّه في هذه النزاعات. وكما رأينا آنفاً، فقد اعتُقد في دوائر عديدة أن ذلك حدث قبل خلق العالم، على أساس أنه في بعض المقاطع تُذكر أفعال الخلق مباشرة بعد معركة اللّه الظافرة[2]. لقد تم لفت الانتباه إلى مقاطع مثل المزمورين 89:9 ـ 12 و12:74 ـ 17، حيث يتم الحديث عن تأسيس «الكون وما فيه»، وضع النور والشمس، وتثبيت «كلّ حدود الأرض» بعد قتل رَهَب ولوياتان. لكن ذلك وحده لا يثبت شيئاً. أيّ دليل لدينا بأن المنظومة التي توصف بها هذه الأفعال كان المعني بها أن تكون كرونولوجية؟ إذا كانت المنظومة المجرّدة التي تدوّن بها هذه الأمور معياراً حاسماً على التعاقب الكرونولوجي، سيعقب ذلك من ثمّ إنه في المثالين على حدّ سواء فإن فرضيّة غونكل ليست متوافقة على نحو واضح مع السياق. لأنه في المزمور 89 يتحدّث الشاعر بوضوح أولاً عن الحاضر (الآية 10)، ومن ثم يذكر سحق رَهَب (الآية11). وفي المزمور 74 يمجّد الشاعر أعمال اللّه الخلاصيّة «في الأرض»، أي، الخلاص الذي حصل بعد مجيء الأرض إلى الوجود. وهذا ما تؤكده الآية 14 بـ(«وجعَلْتَهُ مأكلاً لِحيتانِ البحرِ» [في النص الإنكليزي: «وجعلته مأكلاً

(1) النص مترجم من العمل الذي يحمل عنوان، العالم المسيحي Die christliche Welt، المجلّد 14، (1902)، الفقرة 490.

(2) انظر: Gunkel, Schöpfung und Chaos ..., pp 29 ff; Clay, light on the Old Testament from Babel (Philadelphia, 1907), pp. 69 - 71; Rogers, op. cit., pp, 133 - 336 .

لشعب الصحراء»])، التي تُظهر أنّ الصراع المدوّن إنما يرجع إلى زمن يأتي بعد خلق الصحراء وقاطنيها ومن ثم بعد خلق الأرض. «علاوة على ذلك، ففي المزمور ذاته نجد أن انقسام البحر، الذي فعله بحدّ ذاته عمل خلق وفق الإينوما إيليش وسفر التكوين، إنما يُذكر قبل القضاء على لوياتان[1]. وفي المزمورين على حدّ سواء يُظهر السياق بوضوح تام أن الشاعر لم يكن يهتم على الإطلاق بالكرونولوجيا؛ فهو يلتقط دونما انتظام بعض المآثر العظيمة للّه من أجل إعطاء أمثلة على قوته الكليّة دونما مراعاة للتعاقب الكرونولوجي. إذا كان المزمور 89، على سبيل المثال، يعني بالفعل أن يكون تعداداً كرونولوجياً للوقائع، لكان على الآية 11 بـأن تأتي قبل الآية 11آ. إضافة إلى ما سبق، ففي نص إشعياء 9:51 وما بعد، الذي يشير باعتراف الجميع إلى خلاص إسرائيل من مصر وعبورها البحر الأحمر، حين قطّع اللّه رَهَب إرباً وطعن التمساح [في النص العربي، «التنين»] طعناً، من الواضح جدّاً أن هذا النزاع حصل بعد الخليقة. أما في إشعياء 1:27 فالصدام يكون في المستقبل. أخيراً، ففي نقش رأس شمرا المذكور آنفاً تحصل الحرب مع لوتان بعد الخليقة أيضاً، كما يمكن لنا الاستدلال من العمود i، الأسطر 14 ـ 17، حيث يقول أحد الآلهة:

«(إنها) إرادته[2] أنّ الغنم يثير رغبة اللبوة؛

أو شهية الدلفين في البحر.

(ومع ذلك) هو ذا، ركبتاي أمسكتا بالثيران البريّة،

... لقد أخذتا الغزالات!»[3].

لقد قيلت هذه العبارة عندما كان لوتان لا يزال طليقاً على حاله، وعندما كانت المعركة لا تزال في المستقبل، كما يبدو من الأسطر 26 ـ 31. وهذا يُثبت، بالطبع، أنّ اللوح من رأس شمرا يفترض خلق العالم. وبهذا الصدد فالميثة المذكورة آنفاً من رأس شمرا تتساوق مع تقليد إنليل البابلي ووحش يدعى لابّو ومع ميثة طائر الزو؛ وفي الحالتين على حدّ سواء يعقب القتال الخلق. نتيجة لذلك، ليس ثمة دليل في هذه المقاطع التوراتية على صراع يسبق الخلق،

(1) في الصراع البابلي، الذي يقال إن هذه المقاطع انعكاس له، تموت تعامات أوّلاً ومن ثم تقطّع.

(2) إرادة إله ـ الموت.

(3) الترجمة هي للباحث ألبرايت في The Bulletin of the American School of Oriental Research, No 83, pp. 41 f

لكن ثمة أسباب طيبة للغاية لوضع هذه الصراعات بعد الخلق. والنظرية بمجملها عن تصوّر عبري لنشوء الكون يسبق فيه صنع السماء والأرض صراع بين الخالق ووحوش معينة، كما في الإينوما إيليش، تنهار من ثم أسسه[1].

بعد هذه المداخلة الطويلة دعونا نعود الآن إلى سفر التكوين ونواصل نقاط مقارنتنا بين نسخ الخلق البابلية المختلفة والإصحاحين الأولين من العهد القديم.

خلق قبّة السماء

نقطة الاحتكاك الأخرى بين الإينوما إيليش وسفر التكوين، الإصحاح الأول، نجدها في سياق خلق قبّة السماء. وتتفق الروايتان على حدّ سواء أنّ هذا العمل صاحبه انقسام للمياه البدئية. وتتحدّث الإينوما إيليش عن ثلاثة أنواع مختلفة من المياه: كان هنالك أبسو، محيط الماء العذب؛ تعامات، محيط الماء المالح؛ وموّمو، الذي كما يظهر يمثّل الضباب، الرطوبة، والغيوم، الذي قام من أبسو وتعامات وراح يطوف حولهما. وقد قام إيا بالتخلّص من مياه أبسو وموّمو قبل ولادة مردوخ. لأنّه رأينا أنّ إيا قتل أبسو وجعل مسكنه على مياه الأخير، في حين اعتقل مومو ذاته وربطه بحبل من أنفه، والذي يشير بوضوح إلى أن مياه موّمو أضحت الآن بطريقة ما تحت سيطرة إيا، إله العمق (اللوح الأول 59 ـ 72). المياه الوحيدة التي ظلت بعيدة عن سيطرة الآلهة الصغار هي مياه تعامات. لكن نمرود قام بغزو هذه المياه ومن ثم قسمها. ومن أحد نصفي تعامات شكّل الأرض ومن نصفها الآخر شكّل السماء، أو قبّة السماء. علاوة على ذلك، فقد ثبّت العارضة وعيّن الحرس، ومن ثم أمرهم أن لا يتركوا المياه السماوية تنفذ (اللوح الرابع، 128 ـ 145).

في سفر التكوين يخلق اللّه القبّة السماوية «وسط المياه» كي يفصل بين المياه التي فوق القبّة السماوية والمياه التي تحتها (قارن أيضاً المزمور 4:148). ويبدو أن الرواية التوراتية

---

(1) إن رأي ر. هـ. بفايفر في The Journal of Bible and Religion, X (1942), 246 f، بأن غ. سارتون في Orisis, II (1936), 406 - 460، أظهر أنّ «القتال مع التنين» على أنه «العنصر المشترك الأكثر تمييزاً في عالم البحر الأبيض المتوسّط القديم»، إنما هو يتناقض بشكل حاسم مع الوقائع بحيث إن تناوله لهذه المقالة من الصعب أن يُفهم. ففي الموضع الأول، فإن دراسة سارتون «مكرّسة لأرفع الإنجازات الثقافية في العصور الوسطى، خاصة تلك التي حدثت في الحقبة الممتدة من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر» (406). وفي الموضع الثاني، فإن تناول سارتون لقتال التنين لا يكاد يُذكر، فهو يخصص له بضعة أسطر على الصفحة 459، وربما أنه يلمح إليه في بضعة سطور في الصفحة التي تتلو ـ من مجموع صفحات يصل في مجمله إلى خمس وخمسين صفحة.

تتضمن أنّ مياه الأرض ومياه الغيوم تتمازج مع بعضها أصلاً، مثل مياه أبسو، مومّو، وتعامات، دون مساحات هوائية تتخللها، وهو ما يؤدّي من ثم إلى حالة تشبه تلك التي تطالعنا أثناء وجود ضباب كثيف فوق المياه. لكن لا يقال في سفر التكوين ممَّ صُنعت قبّة السماء.

قد يبدو هذا الموازي مستحقّاً للملاحظة، لكنه لا يشكّل وحده مصدراً للرواية التوراتية. لأنه، في الموضع الأول، فالرأي العام القائل إن خلق السماء والأرض كان قد أنجز جزئيّاً عبر صيرورة انقسام أو فصل هو «سمة مشتركة لكل تصوّرات نشوء الكون تقريباً»[1]. وهكذا نجد في مصر إله الهواء شو وقد فصل السماء والأرض عبر رفع إلهة السماء نوت عن إله الأرض غب ووضع ذاته بينهما[2]. في حين يرى التفكير التأملي الفينيقي والهندي أنّ البيضة الكونية أو بيضة العالم قد انقسمت إلى السماء والأرض[3]. وفي الموضع الثاني، فإن مفهوم خلط أو عماء مائي بدئي يطالعنا في مواضع أخرى، كما لاحظنا آنفاً.

خلق الأرض

يجد خلق الأرض كما يرويه لنا سفر التكوين، الإصحاح الأول، نظيراً له في الإينوما إيليش، اللوح الرابع، 143 ـ 145، واللوح السابع، 135، وفي أحد نصوص بيروسوس. فبعد أن شكّل مردوخ السماء وتخلّص بذلك من أحد نصفي الجسد العملاق لتعامات، أضحت الطريق ممهدة لخلق الأرض. وهكذا قام مردوخ بقياس أبعاد الأبسو، أي المياه ما تحت الأرضيّة، وبالنصف الآخر من جسد تعامات صنع بنياناً عظيماً على شكل قبّة أو قنطرة، ووضع هذا العالم النصفي فوق البحر، الذي تخيّل البابليون أن الأرض تستريح فوقه. أما المادة التي شُكّلت منها الأرض فقد كانت متواجدة منذ الأزل؛ لكن من الواضح أنّ مردوخ فصل هذه المادّة عن المحيط البدئي المالحة مياهه، الذي تمثّله تعامات، وخلق الأرض اليابسة[4]. في الإصحاح الأوّل من سفر التكوين خُلقت الأرض «في البدء»، لكن، كما في الإينوما إيليش، كانت مغطاة بالماء، الذي لم تفصل عنه حتى اليوم الثالث، حين تم جمع المياه «مع بعضها في مكان واحد» وظهرت الأرض اليابسة.

---

(1) W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie, (Leipzig, 1913), p. 387; (cf. ibid,. p. 383).

(2) Cf. H. and H. A. Irwin, The Intellectual Adventure of Ancient Man, (Chicago, 1947), pp. 17- 19.

(3) See Skinner, op., cit., pp. 48 - 50, and F. Lucas, Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker (Leipzig, 1893), pp. 88 ff.

(4) من أجل عدد من الأفكار المختلفة السومريّة حول أصل السماء والأرض؛ انظر: Jacobsen in the Journal of Near Eastern Studies, V, 138 - 141.

خلق الأجرام المنيرة

من الأسطر الاستهلالية للوح الخامس من الإينوما إيليش يمكننا استحصال موازٍ آخر. فبعد أن شكّل مردوخ السماء والأرض، أعطى انتباهه لخلق الأجرام السماوية وإلى تنظيم الزمن. فوضع علامات الزودياك، حدّد السنة، وعيّن الأقسام؛ ولكلّ شهر من الأشهر الاثني عشر أقام ثلاث مجموعات من النجوم وحدّد أيام السنة بوساطة مجموعات النجوم. ثم جعل القمر تنير [القمر هنا مؤنث] وعهد إليها بالليل، وهكذا جعل ميزتها، بمعنى أو بآخر، أنها «حاكم» الليل؛ فقد عيّن هذه الحلية الجميلة لليل لتحديد أو التعريف بأيام الشهر. ووجود الشمس مفترض في وصف علاقات القمر بالشمس وفي الإشارة إلى «البوابات على الجانبين كليهما» (أي، الشرق والغرب)، التي اعتُقد أن الشمس تعبر من خلالها كلّ يوم. من ناحية أخرى، يقول الإصحاح الأول من سفر التكوين إن الله خلق الشمس، القمر، والنجوم في قبّة السماء لفصل الليل عن النهار، للعمل كعلامات، كفصول، كأيام وسنوات، ولإنارة الأرض؛ وكان الشمس لحكم النهار، والقمر لحكم الليل. وفي الروايتين على حدّ سواء تقدّم الأهداف الرئيسة للأجرام السماوية على نحو واضح؛ فقد كانت للإنارة والعمل كقاسمات للزمن ومنظمات للزمن. وهذه وظائف تعرف بها كلّ أمّة. علاوة على ذلك، ففي الروايتين على حدّ سواء يوصف إنتاج الأجرام السماوية من وجهة نظر geocentric [الاعتقاد بمركزية الأرض]، كما هو الحال في كلّ العالم القديم. وفي حين يتبع سفر التكوين المنظومة المعروفة للغاية شمس، قمر، ونجوم، يشير الإينوما إيليش إلى الأجرام السماوية بمنظومة معكوسة ـ نجوم، قمر، وشمس، ربما بسبب الأهمية الكبيرة للنجوم في حياة البابليين أصحاب العقول ذات الطابع الفلكي والتنجيمي. ومن جديد نقول، إنه في حين تتحدّث الرواية البابلية عن الأجرام السماوية وأغراضها بمصطلحات فلكية متشابكة مع الميثولوجيا، تستخدم الرواية العبرية لغة علمانية خالية من كلّ الإشارات الميثولوجية. أخيراً، فإنّ فكرة البوابات المفتوحة على الأفقين الشرقي والغربي التي تدخلها وتغادرها الشمس إنما هي غريبة، بالطبع، على سفر التكوين، الإصحاح الأول والإصحاح الثاني.

خلق الحياة النباتيّة والحيوانيّة

حتى اليوم، ما من مقطع من تلك المقاطع التي تمّ استردادها من الإينوما إيليش يحتوي رواية حول خلق النباتات، الحيوانات، الطيور، الزواحف، والأسماك[1]. وكثيراً ما يتردّد صدى

(1) لا نأخذ هنا بعين الاعتبار طبعاً الوحوش التي خلقتها تعامات لمساعدتها في قتالها.

الرأي القائل إنّ هذا الجزء تمّ تدوينه على الجزء المفقود من اللوح الخامس، الذي لا يوجد منه غير 22 سطراً من أصل 140 سطراً على الأرجح. لكن السطور المفقودة من اللوح الخامس لا بدّ أنها احتوت المزيد من المواد الفلكيّة إضافة إلى قسم يتناول الطُّلْبة إلى الآلهة التي يشير إليها اللوح السادس، 1؛ أما مسألة ما إذا كان بين السطور مكان قد تُرِك لرواية خلق الحياة النباتية والحيوانية فهي ما تزال محط تساؤل. مع ذلك، فخلق النباتات يُشار إليه على اللوح السابع، 2، حيث يُدعى مردوخ «خالق الحَبّ والبقول» (لكن دون أدنى تلميح إلى زمن خلق هذه الأمور)، وفي حين إنّه في النسخة ثنائية اللغة لخلق العالم على يدي مردوخ، يدوّن خلق الحيوانات في نسخة تحمل في هذا المجلّد[1] عنوان، «خلق الكائنات الحية»، في القصّة ثنائية اللغة المُشار إليها للتو، وعلى الكسرة السومرية من نيبور. إضافة إلى ما سبق، يقول بيروسوس إنّ بعل (أي، مردوخ) شكّل «الحيوانات القادرة على حمل الهواء». وربما أن بيروسوس أخذ هذه الفكرة عن تقليد بابلي غير الإينوما إيليش.

خلق الإنسان

حول خلق الإنسان لدينا عدد من النسخ البابلية. فعلى اللوح السادس، 1 ـ 38، يُنسب خلق الإنسان إلى كلّ من مردوخ وإيا؛ فقد تصوّر مردوخ الخطة، وأعطاها لوالده إيا، الذي وضعها قيد التنفيذ «بالتوافق مع خطط ابنه العبقرية». وهكذا، تم قتل كينغو، قائد جيش تعامات، ومن دمه، الذي مُزج مع الأدمة، كما يقول بيروسوس، خلق إيا الجنس البشري، وذلك بمساعدة آلهة بعينها، كما تُظهر السطور 31 ـ 33. مع ذلك، فعلى اللوح السابع، 29 ـ 32، يُقال إن مردوخ خلق الجنس البشري، في حين إنّه في الواقع أمر إيا أن يفعل ذلك ليس إلا. يمكن تفسير هذا التنوع بسهولة تامة من خلال الحكمة اللاتينية القديمة التي تقول، Qui facit per alium, facit per se (من يعمل شيئاً من خلال آخر، يعمله هو ذاته) [في نص كتاب سفر التكوين البابلي، الترجمة هي: ما يفعله عميلنا نفعله نحن بذاتنا]. تعزو النسخة الثنائية اللغة المتعلّقة بخلق العالم على يد مردوخ فعل خلق الإنسان إلى مردوخ أيضاً، لكننا نجد هنا أن الإلهة أرورو تساعد مردوخ في عمله. تجعل إحدى النسخ من إيا الخالق الأوحد للإنسان. وفي تقليد آخر يُقال إنّ ننخورساغ (أي، مامي) صنعت الجنس البشري من

---

[1] Alexander Heidel, The Babylonian Genesis, p. 64.

لحم ودم إله مقتول، واللذين مزجتهما بالصلصال[1]. وفي نسخة أخرى يُقال لنا إن أنو، إنليل، شمش، وإيا، إضافة إلى الأنوناكي، شكّلوا الجنس البشري بدم «إلهين لاغما». وكون الإنسان قد تمّ تشكيله بالدم الإلهي، كما يقول بيروسوس، فهو عقلاني ويشارك في الفهم الإلهي. من هذه العبارة إضافة إلى اعتبار آخر يقول إن الفكر الشرقي القديم تخيّل الدم على أنه موئل الحياة، يبدو أن البابليين، علاوة على ذلك، يقتفون أثر عنصر الحياة في الإنسان في الدم الإلهي المستخدم في خلقه. ثمة مفهوم مختلف على نحو جذري حول أصل الإنسان تقدّمه لنا تقاليد سومرية عديدة[2] إضافة إلى القصة الثنائية اللغة الموجودة في هذا العمل والتي تحمل عنوان، «رواية أخرى لخلق الإنسان»(reverse, 1.20)؛ وهنا يتمّ تصوير الإنسان وكأنه يبرز من التربة كما لو أنه نبات.

يدوّن الإصحاح الأوّل من سفر التكوين خلق الإنسان بالعبارات التالية: «وقالَ اللّه: «لِنَصنَعِ الإنسانَ على صُورَتِنا، كَمِثالِنا، وَلْيَتَسَلَّطْ على أَسْمَاكِ البَحرِ، وطُيورِ السَّماء، والبَهائِمِ، وجَميعِ وحُوشِ الأَرض، وجميعِ الحَيَواناتِ الَّتي تَدِبُّ على الأَرض». فَخَلَقَ اللّهُ الإِنسانَ على صُورَتِه، على صُورَةِ اللّهِ، خَلَقَه ذَكَراً وأُنْثى خَلَقَهم. وبارَكَهمُ اللّهُ وقالَ لهم: «اِنْموا واكْثُروا وامْلأُوا الأَرضَ، وأَخضِعوها، وتَسَلَّطوا على أَسْماكِ البَحرِ، وطُيورِ السَّماءِ، وَكُلِّ حَيَوانٍ يَدِبُّ على الأَرض». وقالَ اللّه: «ها قد أَعطَيتُكم كُلَّ عُشبٍ يُخرِجُ بِزراً على وَجهِ الأَرضِ كُلِّها، وكُلَّ شَجَرٍ فيه ثَمَرٌ يُخرِجُ بِزراً يَكونُ لَكم طَعاماً. ولجَميعِ وحُوشِ الأَرضِ وجَميعِ طُيورِ السَّماء وجَميعِ ما يَدِبُّ على الأَرضِ»؛ وهكذا خلق اللّه الإنسان على صورته، بصورة اللّه خلقه؛ ذكر وأنثى خلقهما. (الآيات 26 وما بعد). وفي الإصحاح الثاني نقرأ: «وجَبَلَ الرَّبُّ الإِلهُ الإِنسانَ تُراباً[3] مِنَ الأَرض، ونَفخَ[4] في أَنفِه نَسَمَةَ حَياة، فصارَ الإِنسانُ نَفْساً حيَّة» (الآية 7). فأَوقَعَ الرَّبُّ الإِلهُ سُباتاً عَميقاً على الإِنسانِ فنام. فأَخَذَ إِحْدى أَضْلاعِه وسَدَّ مَكانَها بلَحْم. وبَنى الرَّبُّ الإِلهُ الضِّلْعَ الَّتي أَخَذَها مِنَ

(1) في ملحمة أتراحسيس تشكّل الإلهة ذاتها الكائنات البشريّة من الصلصال بعد الطوفان، على ما يبدو لتجعل من الممكن العودة السريعة للتنامي البشري على الأرض (انظر كتاب صاحب هذه المقالة: The Gilgamesh and Old Testament Parallels [Chicago, 1949], pp. 106 ff). لقد استُخدم الصلصال أيضاً حين خلق أرورو إنكيدو كمنافس لغلغامش، ملك أوروك نصف الإله (انظر النص السابق، ص. 19). من أجل موازيات سومرية؛ انظر: Sumerian Mythology، ص ص. 68 ـ 72 وجاكوبسن في the Journal of Near Eastern Studies, V (1946، 134 - 37).

(2) انظر: Jacobsen in the Journal of Near Eastern Studies, V (1946), 143

(3) أو «التربة».

(4) أو «تنفّس».

الإنسانِ امرَأَةً، فأتى بِها الإنسان». (الآيتان 21 ـ 22). فالإله ذاته الذي تصوّر فكرة خلق الإنسان، يقوم هو أيضاً بتنفيذ العمل الفعلي المتعلّق بها.

يشكّل خلق الإنسان في الإينوما إيليش وفي نص التكوين 1:1 ـ 2: 3 آخر أفعال الخلق، أو آخر كينونة جيء بها إلى الوجود. علاوة على ذلك، فإن الروايتين على حدّ سواء تحتويان إشارات واضحة على الأهمية الفائقة لهذا الفعل. وكما يقال فإن مردوخ بعد انتصاره على تعامات قام بفحص جسدها الميت، «ليخلق منه أشياء عبقرية» (اللوح الرابع، 136)، لينتج عن الفكرة صنع السماء والأرض، وهكذا يُقال، إنه قبل أن يستمر مردوخ في خلق الإنسان، حرّضه قلبه على «أن يخلق أشياء عبقرية» (اللوح السادس، 2). ويرى كينغ[1] ليس دون وجه حق في تكرار النص إشارة إلى الأهمية الكبيرة التي كان يوليها البابليون لهذا الجزء من القصّة. إن استنتاج كينغ يدعمه الإعجاب القوي الذي تنظر به الميثولوجيا البابلية إلى العمل المتكامل؛ لأنهم يصفون خلق الإنسان على أنه «عمل غير مناسب للفهم الإنساني» (اللوح الرابع، 337). وفي الإصحاح التمهيدي لسفر التكوين يُشهد على أهميّة خلق الإنسان من خلال الجديّة يُعامل بها وعبر واقعة أنّ الإنسان يُصنع على صورة اللّه وأنّه يُعطى السيطرة على الأرض، الجو، والبحر. والواقع أنّ هذه الاعتبارات تُظهر أن خلق الإنسان يُعتبر هنا نقطة الأوج في القصّة برمتها.

يبدو أنّ الغرض من خلق الإنسان مشروط بالغرض العام للكون. فوفقاً للإينوما إيليش، خُلق الكون لفائدة الآلهة. فقد بنى إيا الأبسو apsû كمسكن له وجعل منها مزارات (اللوح الأوّل، 69 ـ 76). وبعدما أكمل مردوخ السماء والأرض، عيّن السماء لأنو، الهواء وسطح الأرض لإنليل، والمياه العذبة في الأرض وفوقها لإيا، للعمل كأماكن إقامة لهم. بعد ذلك، وضع مردوخ «محطات» للآلهة الكبار في السماء (اللوح الخامس). وأخيراً، رتّب «بذكاء» دروب الأنوناكي عبر تقسيمها إلى مجموعتين ووضع ثلاثمئة منها في السماء وعدداً مماثلاً في العالم السفلي (اللوح السادس، 9 وما بعد، و39 ـ 44). بل إنّ بابل بنيت لأجل الآلهة (اللوح السادس، 40 ـ 73). وباتفاق تام مع الأهداف الإلهية، فقد تمّ تخيّل خلق الإنسان وتنفيذه ليس كنهاية بحد ذاتها أو كنتيجة طبيعية لتشكيل باقي الكون بل بالأحرى وسيلة لإرضاء مجموعة من الآلهة غير الراضية. كان غرض الإنسان في الحياة خدمة الآلهة. وكما رأينا في سياق اللوح الرابع، 120، فقد فرضت هذه الخدمة على الآلهة الثائرة مقهورة. لكن، بناء على طلبها، قرّر

(1) The Seven Tablets of Creation. III. Liii

مردوخ أن يريح الآلهة المُخضعة والمسجونة وأن يخلق الإنسان ليحمّله مهمة هذه الخدمة. لقد صُنع الإنسان ليكون خادماً للآلهة، ليكون أحد أصناف مطعمي سادته الإلهيين، وليكون الباني لمزارات الآلهة والمعتني بها. في الإصحاح الاستهلالي من سفر التكوين نجد أن الإنسان هو سيّد الأرض، البحر، والجو. لقد خُلقتِ الأجرام المنيرة لأجل الأرض، وخُلقت الأرض لأجل الإنسان. والحالة التي تُوصف في القصّة التوراتية إنما يُعبّر عنها بشكل جميل في المزمور 16:115: «إنَّما السَّماءُ سَماءُ الرَّبّ، والأرضُ جَعَلَها لِبَني البَشَر». يُفهم من الرواية البابلية درجة معينة من السيطرة للإنسان على الخليقة، لأن هذا متضمّن في اللوح السادس، 107 ـ 120، الذي ينيط بالإنسان مسؤولية بناء المزارات وتقديم القرابين.

في «نسخة ثنائية اللغة من خلق العالم على يد مردوخ»، نجد أنّ الإنسان يُصنع لأجل الآلهة. وهناك تعلن الآلهة بنوع من الصرامة أن بابل هي موئل بهجة قلوبها؛ لكن، من أجل استمالتها كي تسكن هناك، يخلق مردوخ وأورورو العرق البشري بحيث يمكن للبشر السهر على احتياجات الآلهة عن طريق بناء مزارات لها وتقديم القرابين فيها. ووفقاً لنسخة ثالثة، والتي أسميناها «رواية أخرى لخلق الإنسان»، جيء بالجنس البشري إلى الوجود ليصنع خندقاً يرسم الحدود ويحافظ على قنوات المياه في مساراتها الصحيحة؛ ليروي الأرض ويجعلها منتجة؛ ليزرع الحبوب؛ ليزيد من أعداد الثيران، الأغنام، القطعان، السمك، والطيور؛ ليبني المزارات للآلهة؛ وليحتفل بأعيادها. كان على الإنسان أن يقوم بهذا كلّه لصالح الأرباب الإلهيين، لأنّ «خدمة الآلهة» كانت «حصته». يمكن أن نجد ما يشبه هذا التقليد الأخير في الإصحاح الثاني من سفر التكوين، الذي يذكر من ضمن قدر الإنسان أن «يفلح الأرض» (الآية 5) وأن يحرث ويحرس جنّة عدن (الآية 15). لكن من الواضح أنّ هذه الأعمال كانت لصالحه هو؛ فالربّ الإله لم يطلب أيّ مقابل. لم يكن هدف الإنسان في الحياة البطالة والمتعة التي لا طائل منها بل العمل السار والمفيد. لكن بعد أن سقط في الخطيئة أحبط سعيه، ولُعن بألف علّة. في القصص البابلية يُروى خلق الإنسان من منظور الآلهة، في حين يُروى في سفر التكوين من منظور الإنسان[1].

سقوط الإنسان في الخطيئة

يمثّل سفر التكوين الإنسان، بالتناغم مع المذهب التوراتي بمجمله المتعلّق بطبيعة الله

(1) قارن: Skinner, op. cit., pp. 55 and 66; Eichrodt, op. cit., II, 64 f.; King, op. cit., p. Lxxxviii

وصفاته، الذي لا يمكن أن يصدر عن يديه شيء غير كامل أخلاقياً، على أنه خُلق في القداسة والصلاح. في الإصحاح الأوّل يتحدّث الله، فيتمّ بدقّة ما كان قد أمر به، ليصير كلّ شيء متناغماً تماماً مع إرادته. من هنا يمكن القول إن الإنسان ما كان باستطاعته أن يكون غير كامل أخلاقياً، لأن الله لا يرغب بعدم كمال أخلاقي. علاوة على ذلك، فلو أنّ الإنسان خلق الشر، لما كان الله سيعرب عن استحسانه عبر القول إن الإنسان، مثل باقي الخلق، كان «حسناً جدّاً» (31:1)؛ وأقل من ذلك لو أن هذا الحكم لم يُقدّم باللفظ الجدي «هو ذا». أما في الإصحاح الثاني فيُقال بوضوح إنّ الربّ الإله نفخ في منخري الإنسان «نسمة حياة»، أي، نَفَس الإله الحي، ومن ثمّ «صار الإنسان نفساً حيّة» أو «كائناً حيّاً» (تك 7:2؛ قارن أيضاً: سفر الجامعة 7:12). هذه الواقعة والحدث الذي يتلوها في القصّة يستبعدان ثانية فكرة عدم الكمال الأخلاقي الأصلي في الإنسان. لكن الإنسان لم يستمرّ في حالة القداسة هذه؛ فمن خلال الأكل من الفاكهة المحرّمة، سقط الإنسان في الخطيئة.

يُقال أحياناً إنّ قصصاً مشابهة تتناول سقوط الإنسان في الخطيئة كانت موجودة أيضاً في بابل وآشور. أهم تلك القصص وأشهرها هي أسطورة أدابا، التي يمكن أن نجد ترجمة لها في هذا العمل.

كان أدابا كائناً نصف إلهي، وهو الذي يهتم بمعبد إيا في مدينة إيريدو. فقد خلقه إيا، أو ولَدَه ليكون قائداً بين البشر؛ لقد أسبغ عليه الحكمة الإلهية، لكنه لم يمنحه عطيّة الحياة الأزلية. وذات يوم، بينما كان أدابا في الخليج العربي يصطاد السمك لمعبد إيا، ثارت الريح الجنوبية فجأة، فقلبت قاربه، ورمته في الماء. ومغتاظاً من هذا الفعل، شتم أدابا الريح الجنوبية، التي كان البابليون يصورونها إما كطائر أو كمخلوق معقّد يمتلك جناحين، وبتلفظه بتلك اللعنة، كسر أحد جناحي الريح الجنوبية، بحيث لم تعد تهب على الأرض الحارّة نسائم الخليج الباردة. لأجل هذه الفعلة، استدعي أدابا كي يمثل أمام أنو، إله السماء، لتقديم رواية عن فعلته. لكن قبل أن يصعد إلى السماء، قام إيا، والده، بإعطائه بعض التعليمات. فقد كان عليه أن يضع شعراً طويلاً وأن يرتدي ثوب مناحة، كي يستدرّ عطف تموز وغيزيدا، حارسي بوابات السماء. كانا سيسألانه عن سبب نوحه، وكان عليه أن يجيبهما أنه ينوح لأنهما، أي تموز وغيزيدا، اللذين عاشا من قبل على الأرض، اختفيا من أرض الأحياء. وكانا سيتأثران بعلامة الإجلال لهما وسيتدخلان لصالحه. ويخبر إيا أدابا أنه سيُقدّم له في السماء طعام الموت، لكن عليه أن لا يأكل منه؛ كذلك سيقدّم له ماء الموت، لكن عليه أن لا يشرب منه.

أُحضر أدابا أمام أنو ودعي ليقول روايته. وكان على الأرجح ستتمّ إدانته. لكن في اللحظة المناسبة تدخّل تموز وغيزيدا لصالحه وقدّما قضيته بنجاح بحيث لا يتركه أنو يمضي بلا عقاب فحسب بل إنه يباركه. يهدأ أنو ليبدأ التفكير في المسائل بعمق. وهو ربما يبرهن بطريقة منطقيّة: هذا الرجل هو نصف إله؛ وهو يعرف أسرار السماء والأرض؛ إنه يمتلك الحكمة الإلهية؛ لماذا لا نقبل به تماماً في دائرتنا عبر إضفاء الأزليّة عليه؟ عندئذٍ صدر عنه الأمر القائل: «طعام الحياة اجلبوا إليه، بحيث يمكن أن يأكل!». طعام الحياة يُحضر، لكن أدابا، الذي يضع نصب عينيه نصيحة أبيه، يرفض أن يأكل؛ ماء الحياة يُحضر، لكنه يرفض أن يشرب. ينظر أنو إليه ويضحك، قائلاً له: «تعال إلى هنا، يا أدابا! لماذا لا تأكل، ولا تشرب؟ ألست على ما يرام؟... خذوه و[أعيدوه] إلى أرضه!». ولو أنّ أدابا أكل وشرب، لكان قد صار أحد الآلهة الصغار وعاش إلى الأبد. لكن كونه رفض عرض أنو أعيد إلى الأرض وكان عليه في نهاية المطاف أن يموت، مثل كلّ البشر الآخرين. علاوة على ذلك، تُظهر الكسرة الرابعة بوضوح تام، أن أدابا، برفضه طعام وماء الحياة، لم يفقد الأزليّة فحسب بل جاء بالمرض والعلل للإنسان. وهذا، إضافة إلى العبارة على الكسرة الأولى القائلة إنه كان قائداً بين بني البشر، يتضمّن بوضوح أنه كان بطريقة أو بأخرى ممثلاً لبني الإنسان. من هنا يمكننا الاستنتاج أنّ أدابا، برفضه الأكل والشرب، أضاع فرصة الأزلية على الجنس البشري أيضاً.

هذه، باختصار، أسطورة أدابا. دعونا الآن نرى أية استنتاجات يمكننا الحصول عليها منها من أجل أغراضنا. باديء ذي بدء، من الواضح أنّها لا تحتوي ما يبرّر الاستنتاج أنّ كسر جناح الريح الجنوبية كان أول خطأ ارتكبه أيّ كائن بشري على الإطلاق. علاوة على ذلك، من الواضح أيضاً أن أدابا فشل في الحصول على بركة الأزلية التي لا تقدّر بثمن ليس بسبب أيّ إثم أو عصيان من قبله بل بسبب إطاعته الصارمة لإرادة إيا، والده، إله الحكمة وصديق الإنسان. وأخيراً، ليس ثمة أدنى أثر لأيّ إغواء، أو أية إشارة من أية نوعية كانت إلى أنّ هذه الأسطورة تتعلّق بأيّ شكل من الأشكال بمعضلة أصل الشرّ الأخلاقي. ومثل الرواية التوراتية حول سقوط الإنسان في الخطيئة، تصارع قصّة أدابا السؤالين التاليين: «لماذا على الإنسان أن يعاني ويموت؟ لماذا لا يعيش إلى الأبد؟» لكن بعكس القصة التوراتية، الإجابة التي تعطيها ليست: «لأن الإنسان سقط من حالة الكمال الخلاقي»؛ بل على الأرجح: «لأن أدابا امتلك فرصة أن ينال الأزلية لنفسه وللجنس البشري، لكنه لم ينتهزها. فقد قدّمت له أعطية الحياة الأزلية، لكنه رفضها وخسر نتيجة لذلك الأزلية فجاء بالألم والبؤس إلى الإنسان». نتيجة لذلك، من الخطأ أن

نسمّي أسطورة أدابا بالنسخة البابلية لقصّة سقوط الإنسان في الخطيئة الموجودة في التوراة. فأسطورة أدابا والقصّة التوراتية متباعدتان جوهرياً بقدر ما تتباعد الأمور المتناقضة.

لقد اعتُقد على نحو شبه عامٍ تقريباً أنّ قصّة سقوط الإنسان في الخطيئة كانت مصوّرة على ختم أسطواني يُظهر شخصين يجلسان على جانبي شجرة مثمرة، ويبدو الاثنان وهما يمدّان أيديهما إلى الثمار، وخلف ظهر أحدهما نجد شكلاً متلوياً لأفعى تتطاول نحو الأعلى. لكن هذه الفكرة تم التخلّي عنها منذ زمن. فالشخصان، كما يمكن لنا أن نرى بوضوح، يرتديان ملابسهما. وهذا وحده مؤشّر غير مباشر على التناقض مع القصّة التوراتية المتعلّقة بالجنّة، التي تقول إنّ الشعور بالخجل لم يتحرّك في الإنسان حتى انتهاكه للأمر الإلهي، فالإنسان لم يرتد ثياباً حتى أكل من المحرّمة. وهذا المقطع، كما لاحظ وارد[1]، يمثّل ربما «إلهَي الإنتاج»، إله (يرتدي غطاء رأس له قرن) وشريكته الإلهية، يتشاركان فاكهة شجرة نخيل، التي يستديران إليها؛ أما الأفعى، كما يقول وارد أيضاً، فربما تكون مجرّد شعار للإلهة، دون أن يكون لها «أدنى علاقة بعينها مع فكرة الشخصين الجالسين حول شجرة النخيل». كما عبّر ديميل[2]عن منظور مماثل. ومن المحتمل للغاية أن الختم كان يخصّ شخصاً ما والذي كان يعمل في صناعة التمور. لكن، أياً كان التفسير الصحيح لهذه الصورة، ليس ثمة دليل على أن هذا المنظر له أدنى علاقة بسفر التكوين، الإصحاح الثالث. إضافة إلى ما سبق، من كان سينقش مشهد سقوط الإنسان في الخطيئة على ختمه، الذي كان يُستخدم لغايات تجاريّة؟

حتى الآن لا يوجد دليل يفيد بوجود الخطيئة الأولى في أيّ موقع من الأدبين البابلي أو الآشوري. وإذا كان مسموحاً الحديث عن سقوط بأية حال، فسوف يكون سقوط الآلهة، لا سقوط الإنسان. فقد كانت الآلهة أول من زعزع سلام أبسو وتعامات؛ أمّا أبسو وتعامات فقد خطّطا للقضاء على الآلهة؛ كما أن إيا، كمعيار للحفظ الذاتي، هو من قتل سلفه أبسو؛ كذلك فإن تعامات وجيشها، في غضب الثأر، هما من حضّر لشنّ الحرب على الآلهة الأخرى والقضاء عليها. في سفر التكوين يُخلق الإنسان على صورة الله؛ لكن البابليين خلقوا آلهتهم على صورة الإنسان. فالآلهة البابلية لم تكن تمتلك أشكالاً بشريّة فحسب وكانت ترتدي ثياباً لا تختلف إلا قليلاً للغاية عن الأزياء البشريّة[3]، بل كان لديها أيضاً احتياجات بشريّة (تطلب الأكل،

---

(1) Op. cit., pp. 138. f.

(2) Orientalia, No. 14 (1924), pp. 56 f.

(3) قارن، مثلاً: Frankfort, Cylinder Seals, pp. 22 and 158

الشرب، النوم، إلخ!) وكانت مذنبة بسوء السلوك البشري، والذي يبدو شيئاً مختلفاً تماماً عن التجسيم أو الصفات البشرية التي تُعزى للّه في العهد القديم. الآلهة كانت خيّرة والآلهة كانت شريرة، بمثل ما الإنسان خيّر وشرير. وعن البابليين يمكننا القول كما قال شيشرون[1] بالإشارة إلى شعراء اليونان وروما: «كان الشعراء يمثّلون الآلهة عندما يشتعلون بالغضب ويجنون بالشبق، وقد أظهروا أمام ناظرينا حروبهم ومعاركهم، قتالهم وجروحهم، كراهيتهم، عدوانيتهم وصراعاتهم، مولدهم وموتهم، تذمرهم ومراثيهم، الرخصة المطلقة وغير المقيدة لشغفهم، زناهم وسجنهم، اتحادهم مع كائنات بشرية وولادة نسل فانٍ من أب أزلي». كيف يمكن أن نتوقع من مثل هذه الآلهة أن تخلق شيئاً كاملاً أخلاقيّاً؟ نعم! لقد خلق الإنسان بدم مثل هذه الآلهة. ولأن كل الآلهة كانت شريرة بالطبيعة ولأن الإنسان شُكّل من دمها، فقد ورث الإنسان طبيعتها الشريرة. وهذه النتيجة تتوافق بالكامل مع المقطع التالي من الثيودوسيا [الدفاع عن صفات الآلهة] البابلية: «نارّو[2]، ملك القِدَم، خالق الجنس البشري؛ زولمار[3] العملاق، الذي عصر من ترابهم[4]؛ والسيدة ماما، التي شكّلتهم، قدّموا للجنس البشري كلاماً شريراً، أكاذيب وأضاليل قدّموها لهم إلى الأبد»[5]. وهكذا، فقد خُلق الإنسان من الشرّ وكان شريراً منذ البداية بالذات. كيف، إذن، أمكن له أن يسقط في الإثم؟ وفكرة أن الإنسان سقط من حالة كمال أخلاقي لا مكان لها في منظومة أو نظم التفكير التأملي البابلي.

كلمة الخالقين

تجد فعالية الكلمة القديرة للخالق في سفر التكوين، الإصحاح الأول، حيث يخلق اللّه الكون وكلّ ما فيه بأمره الإلهي، موازياً شبه غامض لها على اللوح الرابع 23 ـ 26، حيث نجد أنّ مردوخ، بناء على رغبة الآلهة، يقوم بالقضاء على أحد الأثواب ومن ثم استرداده بكلمة من فمه. لكن هذا ليس الإظهار الوحيد لمثل تلك القوة في كلّ قصص الخلق البابلية؛ فالخالقون يقدّمون على الدوام بطريقة البشر (باستثناء أنهم يُسبغ عليهم حجم وقوة ما فوق ـ بشريين) الذين يأتون بالأشياء إلى الوجود عبر عمل مادي، كما يصوّر الربّ الإله في الإصحاح الثاني من سفر التكوين. فكلمة الآلهة

(1) De natura deorum i. 16. 42 (ترجمة هـ. راكهام في «مكتبة لويب الكلاسيكية»).

(2) أي، إنليل.

(3) أي، إيا.

(4) الصلصال الذي صُنع منه الجنس البشري.

(5) Landsberger, Zeitschrift für Assyriologie, XLIII (1936), 70 f.

البابلية لم تكن قديرة. ولنأخذ كلمة مردوخ. فلو أن كلمته كانت كليّة القدرة، لكان باستطاعته القضاء على تعامات، أو تهدئتها على الأقل، بوساطة كلمته، كما طلب منه أنشار (اللوح الثاني، 117)[1]. لكن كلمة الخالق في الإصحاح الاستهلالي من سفر التكوين قديرة. إنه يأمر، والنتيجة تتناسب بشكل كامل مع أمره؛ أو، بكلمات المزمور 9:33: «إنَّه قالَ فكان، وأمَرَ فوجِد». الله يخلق بالسهولة ذاتها التي يصدر بها رئيس أمراً للخاضعين له[2].

الراحة الإلهية

عند إكمال الكون تعقب الراحة. وتكرّس الإينوما إيليش لوحين كاملين لها. فبعد أن خلق مردوخ الكون والجنس البشري وأصدر قراراته للآلهة، تبني الأنوناكي إساغيلا، معبد مردوخ ببرجه العالي. وعندئذٍ تجتمع فيه كل الآلهة وتقيم احتفالاً. والمرحلة العليا في هذا الطقس الاحتفالي إنما تتمثل بإعلان أسماء مردوخ الخمسين. وهذا الفعل يشكّل، في الوقت ذاته، نقطة الأوج من المرحلة برمتها، لأنه يدلّ على أن مردوخ يمتلك كلّ قوة العدد الكبير من الآلهة البابلية وهو مخوّل بالفعل لأن يكون رئيس مجمع الآلهة، البانثيون. نجد الآن أن الهدف الرئيس للقصيدة كلّها (أي، زعم مردوخ أن له اليد العليا بين آلهة بابل) قد تمّ الوصول إليه. وبالمقارنة مع هذا، فإن خلق الإنسان يحظى بأهمية ثانوية؛ إنه يخدم فقط غرض إرضاء الآلهة المتنازعة، كما رأينا، وتقديم تعزيز إضافي لانتصار مردوخ. يا للانطباع المختلف الذي يتركه نص التكوين 1:1 ـ 3:2 علينا! فنحن لا نجد أثراً هنا لأيّ إعلان للأسماء الإلهية ولا أية ترتيلة في المدح الإلهي. وكما أشرنا من قبل، فنقطة الأوج هنا هي خلق الإنسان. أما بالنسبة للراحة التي استمتع بها صانعه، فهي توصف في آيتين صغيرتين: «وانتَهى[3] اللّهُ في اليَومِ السَّابِعِ مِن عَمَلِه الَّذي عَمِلَه، واَستَراحَ في اليَومِ السَّابِعِ من كُلِّ عَمَلِه الَّذي عَمِلَه. وبارَكَ اللّهُ اليَومَ السَّابِعَ وقَدَّسَه، لأَنَّه فيه استَراحَ مِن كُلِّ عَمَلِه الَّذي عَمِلَه خالِقاً. (تك 2:2 وما بعد.)

---

(1) كريمر، في the Journal Cuneiform Studies, II (1948), n. 14، يتجاوز الدليل في قوله: «كلّ ذلك الذي كان على الإله الخالق [في بابل] أن يقوم به هو أن يضع خططه، يلفظ كلمته، فيأتي إلى الوجود». إن الدليل الذي يذكره كريمر ضعيف إلى درجة أنه يصعب إثبات هذه النقطة.

(2) من أجل دراسة عامّة حول فعاليّة الكلمة الإلهية؛ انظر: Lorenz Dürr, «Der Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient» in Mitteilungen Vorderasiatischen Gesellschaft, Vol. XLII, Heft 1,1938

(3) كما يظهر من الآيتين السابقتين، اللتين تظهران أن الله أنهى عمله في اليوم السادس، لدينا هنا بيثيل بياني (Eduard König, Die Genesis, D. 163; and Gesenius' Hebrew Grammar, sec. 52, g)

الألواح السبعة والأيام السبعة

لقد بحث عن أثر وجود الأيام السبعة في الرواية التوراتية في ألواح الخليقة السبعة البابلية. لكن ذلك تنقصه كلّ الأدلّة. وأن نعزو الرقم سبعة في نص التكوين 1:2 ـ 3:2 إلى واقعة أن الإينوما إيليش مكونة من سبعة ألواح إنما هو يشبه تلك المحاولة، التي حصلت بالفعل، لإقامة علاقة بين أبناء يعقوب الاثني عشر وشهور السنة الاثني عشر. في رواية سفر التكوين التوراتي أنجِزت أفعال الخلق في كلّ الأيام الستة الأولى، وفي اليوم السابع استراح الله؛ في حين إنه في الإينوما إيليش، اللوحان الثاني والثالث، ومعظم اللوحين الأول والرابع، ليس ثمة تناول في أيّ جزء منها للخلق، أما قصّة راحة مردوخ فتبدأ في النصف الأول من اللوح السادس وتمتدّ لتستغرق فعلياً كلّ اللوح السابع.

المخططان العامّان «للإينوما إيليش» وسفر التكوين 1:1 ـ 3:2

مسألة نهائية وهامّة للغاية في المقارنة هي تلك المتعلّقة بالمخططين العامّين «للإينوما إيليش» وسفر التكوين 1:1 ـ 3:2. قارن:

«إينوما إيليش»

1 ـ أبسو وتعامات وولادة الآلهة الأولى.

2 ـ الصراع بين إيا وأبسو.

3 ـ ولادة مردوخ ونموه.

4 ـ الصراع بين مردوخ وتعامات.

5 ـ عمل الخلق عند مردوخ:

- خلق قبّة السماء.
- خلق الأرض اليابسة.
- خلق الأجرام المنيرة.
- خلق الإنسان.

6 ـ بناء إساغيلا وتكريسها.

7 ـ ترتيلة لمردوخ.

8 ـ الخاتمة.

سفر التكوين

1 ـ خلق المادّة وتكوين السماء والأرض بحالة خام، خلق النور وفصل النور والظلمة.

2 ـ خلق قبّة السماء وفصل المياه.

3 ـ خلق الأرض اليابسة، البحر، والحياة النباتية.

4 ـ خلق الأجرام السماوية.

5 ـ خلق خلائق البحر وطيور الجو.

6 ـ خلق حيوانات الأرض والإنسان؛ اللّه يبارك الإنسان ويعطيه تعليماته.

7 ـ اللّه يستريح في اليوم السابع من كلّ أعماله، ويكرّس اليوم السابع.

من هذين المخططين العامين المختصرين يتضح لنا أنّ كلّ نسخة تبدي عدداً من السمات لا توجد في النسخة الأخرى. فالإينوما إيليش، من ناحية، تحتوي وصفاً لولادة الآلهة وللصراعات فيما بينها، بناء مبنى المعبد وتكريسه، وترتيلة على شرف الخالق. وعن هذه الأمور، لا يقول سفر التكوين شيئاً. الرواية التوراتية، من ناحية أخرى، تتحدّث عن فصل النور والظلمة، عن خلق الحياة النباتية والحيوانية، عن مهمة معطاة للإنسان، وعن بركة تُسبغ عليه. لكن الإينوما إيليش لا تذكر شيئاً عن هذه الأمور.

لكن المنظومة التي تعقب فيها نقط التماس الواحدة الأخرى هي ذاتها. وهذا ما يمكن توضيحه بأفضل طريقة من خلال الرسم البياني التالي، القائم على أساس من الخطين العامين المذكورين آنفاً وفي ضوء مناقشتنا لنقاط التشابه بين الإينوما إيليش وسفر التكوين:

الإينوما إيليش	سفر التكوين
الروح الإلهية والمادة الكونية تتعايشان وتتواجدان معاً إلى الأبد	الروح الإلهية تخلق المادة الكونية وتتواجد بشكل مستقلّ عنها.
الخلط [العماء] البدئي؛ تعامات تُغلّف بالظلمة.	الأرض خاوية خالية، وعلى وجه الغمر ظلام (تيهوم).
النور ينبثق من الآلهة[1]	خلق النور.
خلق قبّة السماء.	خلق قبّة السماء.
خلق الأرض اليابسة.	خلق الأرض اليابسة.
خلق الأجرام المنيرة.	خلق الأجرام المنيرة.
خلق الإنسان.	خلق الإنسان.
الآلهة تستريح وتقيم احتفالاً طقسياً.	الإله يستريح ويكرّس اليوم السابع.

العلاقة التي لا شك فيها بين الإينوما إيليش وسفر التكوين 1:1 ـ 3:2: ثلاثة تفسيرات

يُظهر فحصنا لنقاط عديدة من المقارنة بين الإينوما إيليش ونص التكوين 1:1 ـ 3:2 بوضوح تام أن التشابهات ليست صارخة فعلياً كما يمكن لنا أن نتوقّع، مع الأخذ بعين الاعتبار عمق العلاقة بين العبرانيين والبابليين. وفي واقع الأمر، فالفروقات أكثر اتساعاً وأهمية بكثير من التشابهات، معظمها ليس أقرب مما يمكن لنا أن نجد في أية نسختي خلق كاملتين نوعاً ما (كون الاثنتان ستقصّان الظواهر ذاتها وكون العقول البشريّة تفكّر إلى حد كبير وفق الخطوط ذاتها) واللتين تأتيان من مناطق من العالم مختلفة بالكامل والتي لا يمكن أن تكون بين إحداهما والأخرى أية علاقة. لكن التعاقب المتماثل للأحداث بقدر ما تكون نقاط الاحتكاك هي المعنية هو أمر مثير للانتباه بالفعل. لا يمكن أن يكون هذا تصادفياً، لأن النظام كان سيبدو مختلفاً؛ وهكذا فالأجرام المنيرة كان بإمكانها أن تُخلق قبل تكوين السماء. ما من شكّ أن هنالك علاقة عضوية بين القصتين. لكن، إذا كان الأمر كذلك، ما هي درجة العلاقة؟ ثلاث احتماليات رئيسة تم اقتراحها: الأولى، استعار البابليون من الرواية العبريّة؛ الثانية، استعار العبرانيون من الرواية البابلية؛ والثالثة، القصّتان ترجعان إلى منبع رئيس مشترك.

التفسير الأول

الاحتماليّة الأولى ليست واردة على الإطلاق، لأنّ النسخة البابلية تسبق زمنياً الرواية العبريّة. ونحن لا نستطيع أن نحدّد بنوع من الثقة الحقبة الزمنية التي تنتمي إليها الإينوما إيليش، لكن، كما رأينا، لدينا أسباب طيبة كي نعيد زمن توليفها لمرحلة معينة بين العامين 1894 و1595 ق.م.، علاوة على ذلك، فإن أجزاء بعينها من هذه الميثة ترجع دون شكّ إلى مرحلة أكثر قدماً هي الأزمنة السومريّة. مع ذلك، لأننا لا نستطيع أن نقول على وجه التحديد متى تمّ توليف الإينوما إيليش، ولأن أولوية النشر لا تتضمن أولوية الوجود، يجب أن يُستخدم هذا البرهان بكمية معينة من الحرص. وربما أنّ القصّة العبريّة كانت متداولة بشكل أو بآخر قبل أن تأخذ شكلها الحالي بعدّة قرون.

ثمة نظرية أخرى ترتبط بما قلناه بقوة، مصممة للحديث عن التشابهات بين الإينوما إيليش ونص التكوين 1:1 ـ 3:2، قدّمها كلاي[1]. فقد قال إن الإينوما إيليش هي ملغمة لميثة

(1) من أجل تقديم تفصيلي لبراهينه انظر أعماله: Amurru, The Home of Northern Semites (Philadelphia, 1909); The Empire of the Amorites (New Haven, 1919); A Hebrew Deluge Story in Cuneiform (New Haven, 1922); and The Origin of Biblical Traditions ,New Haven, 1923

ساميّة خارجة عن منطقة تدعى أمورّو (شمال غرب بلاد ما بين النهرين، سوريا، وفلسطين) وميثة سومريّة من مدينة إيريدو على الأغلب وإن العناصر التي تشترك فيها الإينوما إيليش ونص التكوين 1:1 ـ 3:2 كانت مستوردة من أمورّو، التي، كما يقول مختتماً كلامه، حملها إلى بابل ساميّون غربيون هاجروا إلى تلك الأرض[1]. مع ذلك، فقد أقرّ عموماً أنّ براهين كلاي، التي تعتمد على تفسيره لأسماء العلم الواردة في الإينوما إيليش، على الهجرات (وهنا يعتمد من جديد على أسماء العلم لتقديم رؤيته)، وعلى الشروط المناخية[2]، إنما تعتمد على مقدمات هزيلة للغاية حتى تكون حاسمة. كان على فكرة كلاي، من نافلة القول، إن تقدّم ما هو أكثر بكثير كي يُنصح بها إذا كان الأمر ممكناً كي تثبت أن أمورّو كانت موطن الساميين الشماليين. لكن كما أشار بوبيل[3]وأونغناد[4]، فالطريقة الوحيدة التي يمكن بها القيام بهذا بنجاح إنما تقوم على أساس المعلومة التاريخية التي توصل إلى هذه النتيجة أو على أساس البقايا الأركيولوجية غير المنقوشة؛ مع ذلك، فحتى اليوم لا يوجد ثمة دليل يوطد أركان ما قاله كلاي. وحتى لو كان بحوزتنا هذا الدليل، فهذا لا يعني بالضرورة أن الإينوما إيليش ترجع إلى مصادر غربية؛ لأنه يظل علينا أن نأخذ بالحسبان احتمالية أن تكون ظهرت في بابل، حيث كان باستطاعة العموريين الوافدين تبنيها في نسخة معدلة، مستبدلين، على سبيل المثال، أسماء بعينها من النسخة الأصليّة بأسماء لآلهتهم الخاصة، تماماً كما تستبدل النسخة الآشورية من الإينوما إيليش أسماء من النسخة البابلية بأسماء عدد من آلهتها، وأنه من بابل، علاوة على ذلك، انتشرت إلى الأرض الغربية.

التفسير الثاني

الرأي الثاني القائل إن ملامح معينة من نص التكوين 1:1 ـ 3:2 إنما ترجع إلى تأثيرات ناجمة عن بابل، حظي بشعبية عريضة بين الباحثين منذ اكتشاف ألواح الخلق البابلية.

---

(1) انظر بشكل خاص: Amurru, The Home of Northern Semites, pp. 53 f

(2) انظر: The Origin of Biblical Traditions, pp. 66 - 107.

(3) Orientalistische Literaturzeitung, Vol. XXIV (1921), cols, 270 - 72

(4) Zeitschrift für Assyriologie, XXXIV (1922), 19 - 23 على الصفحة 31 من كتاب The Origin of Biblical Traditions، يؤكّد كلاي أنّ أونغناد، في كتيبه المسمّى Die ältesten Völkerwanderungen Vorderasiens ,Berslau, 1923، يوافق بالكامل هنا في منظوره على أنّ «البابليين الساميين جاؤوا من أمورّو». مع ذلك، فإنّ فحصاً لكتيّب أونغناد (خاصة ص. 5) يظهر بالقطع تماماً أنّ أونغناد ليس إيجابياً للغاية في هذه النقطة كما قد يقودنا تأكيد كلاي إلى الاعتقاد.

البراهين الرئيسة التي يمكن تقديمها لصالح هذا الموقف هي العلاقة القوية للغاية بين قصص الطوفان التوراتية والبابلية[1]، وواقعة أنه لفترة ما خلال الألف الأولى قبل الميلاد سادت النصوص، اللغة، والأدب البابلية في الأرض الغربية إلى درجة معينة.

لكن في العام 1800 ق.م. تقريباً، انتقلت الكتابة البابلية إلى الغرب البعيد حتى وصلت قباذوقيا [تركيا الحالية] عبر آشوريا. ومن القرن الرابع عشر أو الخامس عشر ق.م. تقريباً، لدينا وثائق عديدة مؤلّفة في بابل ومكتشفة ضمن آثار العاصمة الحثيّة القديمة، حتوساس (قرب بوغازكوي المعاصرة)، في آسيا الصغرى. وضمن هذه الوثائق نجد عدداً معتبراً من الكسرات من المفردات السومرية ـ البابلة ـ الحثيّة وكسرات عديدة من ملحمة غلغامش. إحدى كسرات ملحمة غلغامش مكتوبة باللغة البابلية، كثير منها مكتوب بالحثيّة، وعدد من قطع أخرى مكتوب بالحورية. وخلال الحقبة ذاتها نجد أن اللغة البابلية قد أضحت اللغة الدبلوماسية لآسيا الجنوبية الغربية ومصر، وهكذا فالمراسلات بين أمراء سوريا، فينيقيا، وفلسطين وبين سادتهم المصريين كانت تتم ليس بلغة مصر وخطها بل بلغة بابل وخطها، كما يمكن لنا أن نرى من الألواح المصنوعة من الصلصال المسمارية التي تفوق المئات الثلاث المكتشفة في تل العمارنة، وهي قرية في مصر العليا. تشير الملاحظة الأخيرة هذه، بشكل خاص، إلى علاقات وثيقة بين بابل والغرب لحقبة طويلة من الزمن، لأنه ما من لغة يمكنها أن تحظى بمثل هذه الأهمية الاستثنائية في يوم وليلة. لكننا لا نستطيع أن نتحدّث بثقة عن نوعية هذه العلاقات التي جعلت من البابلية لغة الدبلوماسية. للوهلة الأولى قد يميل المرء إلى أن ينسب هذه الظاهرة إلى الغزوات البابلية. مع ذلك، فالغزوات البابلية للأرض الغربية قبل حقبة العمارنة كانت قليلة ولم تدم إلا لفترات قصيرة؛ وهذه وحدها لا يمكن لها أن تجعل من اللغة البابلية لغة التواصل الدولية في كافة أرجاء جنوب غرب آسيا. وهذا الظرف الهام ظهر دونما شك من خلال وساطة التجارة البابلية، التي نمتلك دليلاً صغيراً عليها في العهد القديم في سفر يشوع 21:7 حيث الإشارة إلى «رداء حسن من شنعار» [في النص العربي: رداء بابلياً حسناً].

علاوة على ذلك، فمن أجل تعلّم كتابة البابليين ولغتهم، كان من الضروري دراسة أدبهم. لكن لأجل ذلك الهدف، كانت النصوص مطلوبة. وهذا واضح من واقعة أنّه ضمن

(1) انظر كتاب صاحب هذه المقالة، The Gilgamesh Epic and Old Testament Parallels (1946)؛ خاصة ص ص. 224 - 69.

الألواح المكتشفة في تل العمارنة نجد نسخاً، على شكل تمارين مدرسية، عن القصص البابلية المتعلّقة بإرشكغال، ملكة العالم السفلي، وأدابا، الذي ضُلّل كي يرفض خبز الحياة وماء الحياة[1]. مع ذلك، فهذا لا يعني تعلّم اللغة البابلية فحسب بل تعريض الذهن للفكر والتأمّل البابليين أيضاً.

على أساس من هذه الاعتبارات ليس من غير المعقول افتراض أنّ بعض التقاليد البابلية، مثل قصص الخلق والطوفان، كانت معروفة أيضاً للعبرانيين، على الأقل لقادتهم. وفي واقع الأمر، فإنه نظراً للتسلسل الذي تعقب فيه نقاط الاحتكاك واحدة الأخرى في الإينوما إيليش وفي نص التكوين 1:1 ـ 3:2، قد يغوى المرء كي يستنتج أنه لم تكن قصّة الخلق البابلية الرئيسة معروفة للعبرانيين فحسب، بل إن بعضاً من هذه المادة استخدم بالفعل في توليف الرواية التوراتية.

بهذه الطريقة من التفسير عرفت العلاقة بين الروايتين معارضة قوية مذ طُرحت. يعترض بعضهم عليها لأنهم يعتقدون أنها تجعل تاريخ التكوين يذهب بعيداً في أعماق الزمن. في حين يعترض بعضهم الآخر عليها لأنهم يشعرون أن اعتماد التكوين على الإينوما إيليش كان سيبدو متنافراً مع كمالية الكتابات المقدّسة ومتعارضاً مع مبدأ الوحي الكتابي.

مع ذلك، ففي المقام الأول، لسنا بحاجة لأن نفترض، كما جرى سابقاً، أنّ العبرانيين تعرّفوا للمرّة الأولى على التقاليد البابلية أثناء السبي (القرن السادس ق.م.)، عندما وجدوا أمامهم مباشرة حياة غزاتهم وأدبهم ولم يكن بوسعهم سوى التعرّض لأفكارهم. ولأن الأجزاء من الميثات المستردة من بين ألواح تل العمارنة تظهر بوضوح أن التقاليد البابلية وصلت إلى فلسطين وانتقلت إلى أبعد منها جنوباً حتى مصر وذلك قبل أن يعبر العبرانيون الأردن. وربما أن بعض هذه القصص وجد طريقه إلى كنعان ومصر وصار ملكاً ثقافياً لنسبة بعينها من السكان قبل الخروج بزمن طويل. بل إن بعضاً من الذين حظوا بقسط أكبر من التعليم من بين العبرانيين، والذين لم يكونوا جميعاً من العبيد، قد يكونون تعودوا على الأدب البابلي عندما كانوا في مصر[2].

---

(1) J. A. Knudtzon, Die El - Amarna - Taflen (Leipzig, 1915), Part I; Zimmern in Gunkel, Schöpfung und Chaos...150 f.; and A. T. Olmstead, History of Palestine and Syria (New York and London, 1931), p. 148.

(2) عاد بعض الباحثين في أعماق الزمن مسافة أبعد، أي، إلى زمن إبراهيم (2000 ق.م. تقريباً)، واقترحوا أنّ إبراهيم،

في المقام الثاني، في تلك الأزمنة كان من الطبيعي والاعتيادي الاستعارة من نص بعينه دون الإقرار بذلك. والقيمة القليلة التي كان يوليها البابليون لمسألة المرجع تتبدى واضحة، على سبيل المثال، من واقعة أنه يصعب للغاية معرفة أيّ من مؤلّفي التوليفات الشعرية البابلية. أما بالنسبة للعهد القديم، فنبي بعينه يستشهد بنبي آخر أو يأخذ عباراته دون أدنى إشارة إلى مصدره (قارن: إرميا 5:48 مع إشعياء 5:15؛ إرميا 14:49 ـ 16 مع عوبديا 1 ـ 4؛ يوئيل 16:3 مع عموس 2:1؛ ميخا 1:4 ـ 5 مع إشعياء 2:2 ـ 5؛ إلخ!). وحين يشير كتبة العهد القديم إلى المصادر التي استشاروها كما هو واضح، مثل سفر أخبار ملوك إسرائيل، سفر أخبار ملوك يهوذا، وسفر ملوك يهوذا وإسرائيل، فإن هذا يتم أولاً ـ وإن ليس حصرياً ـ من أجل إتاحة مراجع إضافية أمام من يدرس التاريخ العبري، وليس بغرض الإقرار بالمديونية. وهذا يمكن أن يُرى بوضوح تام من العبارة التي تتكرّر دائماً: «وبَقِيَّةُ أَخْبارِ [كذا وكذا] كُلُّ ما صَنَعَه، أَفَليسَت مَكْتوبةً في سِفرِ أَخبارِ الأَيَّامِ لِمُلوكِ إِسْرائيل؟» (أو «يهوذا»، كما تقتضي الحالة)[1]؛ أو، «وبَقِيَّةُ أَخْبارِ [كذا وكذا] مكتوبة... في سِفرِ مُلوكِ يَهوذا وإِسْرائيل»[2]. علاوة على ذلك، فحين نقرّ، أن رواية الخلق في نص التكوين 1:1 ـ 3:2 تعتمد إلى حدّ ما على النسخة البابلية، ما الذي في نهاية المطاف تحتويه والذي يستأهل الإقرار؟ كم يستطيع المرء أن يعزوه من هذه القصة بنوع من الثقة للإينوما إيليش، إذا كان ثمة ما يعزوه بأية حال؟ وإذا كان نص التكوين 1:1ـ 3:2 متأثراً بالفعل بالإينوما إيليش، من المؤكّد على نحو معقول عندئذٍ أنّ العناصر التالية على الأقل ترجع إلى الملحمة البابلية: (1) جزء من المخطط الخارجي؛ (2) مفهوم حول هيئة بدئية مهولة الحجم من المياه تتضمن العناصر المكونة للأرض؛ (3) الفكرة القائلة إن خلق قبّة السماء كان مترافقاً بفصل المياه البدئية؛ و(4) وجود النور قبل الأجرام المنيرة. لكن حتى في هذه النقاط القليلة فنحن لا نمتلك تماثلاً تاماً بين الإينوما إيليش وسفر التكوين؛ والواقع أن الفروقات حتى هنا تفوق وزناً التشابهات بكثير. وإذا كان ممكناً التأكيد على نحو حاسم

كأحد أبناء بابل الأصليين (تك 27:11 وما بعد)، وكشخص عبد الأوثان من قبل (يشوع 2:24)، ربما يكون قد تعلّم قصّة الخلق البابلية هذه كبقية أبناء وطنه، وأنه، عند هجرته من بابل إلى كنعان، جلب معه ربما هذه التقاليد المتعلقة بنشوء الكون وأعطاها إلى الجيل الذي جاء بعده. وفي حين إنّ الأدلة على جعل مثل هذا الاقتراح إمكانية محددة متعددة (قارن: G. E. Wright, in the Biblical Archaeologist, X, 1927, 12)، ليس ثمة دليل قطعي على هذا التفسير حتى الآن.

(1) سفر الملوك الأول 31:15، 5:16، 39:22؛ سفر الملوك الثاني 18:1، 28:14، 6:15، 19:16، 20:20 إلخ!

(2) انظر: سفر أخبار الأيام الثاني 32:32، 26:35 وما بعد، 8:36. بالطريقة ذاتها يجب أن نفسر على الأرجح النص من سفر أخبار الأيام الأول 29:29 وما بعد؛ أخبار الأيام الثاني 15:12، 11:16، 27:24.

أن الرواية التوراتية كانت تعتمد على مثيلتها البابلية، لكان باستطاعتنا أن نستنتج، طبعاً، أنه بكلّ الأحوال فإن بعضاً من الأفكار الأخرى، إضافة إلى تلك المذكورة للتوّ، إنما ترجع أيضاً إلى الإينوما إيليش. لكن سيبدو من المستحيل القول بأدنى درجة من الثقة أيّ من هذه الأفكار الأخرى تم أخذها من النسخة البابلية، كونها كلها كانت متناثرة على نطاق واسع في الأزمنة القديمة ونتيجة لذلك أمكن أن تستمدّ بسهولة من مراجع أخرى غير الإينوما إيليش. فكرة كهذه، على سبيل المثال، هي مفهوم الظلمة البدئية[1].

في المقام الثالث، لا مراء أن مذهب الوحي يُعلّم، طبعاً، في النص المقدّس؛ ونحن لا نحتاج إلا لتذكّر العبارة من العهد القديم التي تتكرّر دائماً: «هكذا يقول اللّه»، وعبارات من العهد الجديد مثل، «فكلّ ما كُتب هو وحي من اللّه» (رسالة تيموثاوس الثانية 16:3)؛ «إذ لَم تأتِ نُبوءَةٌ قَطُّ بِإرادَةِ بَشَر، ولكِنَّ الرُّوحَ القُدُسَ حَمَلَ بَعضَ النَّاسِ على أن يَتَكَلَّموا مِن قِبَلِ اللّه» (رسالة بطرس الثانية 21:1)؛ و«ولِذلِكَ فإنَّنا لا نَنفَكُّ نَشكُرُ اللّهَ على أنَّكم، لَمَّا تَلَقَّيتُم ما أسمَعْناكم مِن كَلِمَةِ اللّه، لم تَتَقَبَّلوه تَقَبُّلَكم لِكَلِمَةِ بَشَر، بل لِكَلِمَةِ اللهِ حَقّاً تَعمَلُ فيكم أنتُمُ المُؤمِنين» (رسالة تسالونيكي الأولى 13:2). مع ذلك، فهذا لا يعني أن الكتّاب المقدّسين كانوا معفيين من كل ما هو دراسة وبحث. على العكس من ذلك، فقد رأينا للتوّ أن مؤلفي أسفار الملوك والأيام كانوا يلجؤون إلى أرشيفات البلد بهدف الاستشارة. كذلك فإن مؤلّف الإنجيل الثالث يقول بوضوح كبير إنه قام بدراسة شاملة لحياة يسوع قبل أن يكتب روايته، فهو يخبرنا: « لَمَّا أَنْ أَخذَ كثيرٌ مِنَ النَّاسِ يُدَوِّنونَ روايةِ الأُمورِ الَّتي تَمَّت عِندنَا، كما نَقَلَها إلَينا الَّذينَ كانوا مُنذُ البَدءِ شُهودَ عِيانٍ لِلكَلِمَة، ثُمَّ صاروا عامِلينَ لها، رَأَيتُ أنا أيضاً، وقَد تَقَصَّيتُها جَميعاً مِن أُصولِها، أَن أَكتُبَها لَكَ مُرَتَّبَةً يا تاوفيلُسُ المُكرَّم» (إنجيل لوقا 1:1 ـ 3). والحقيقة أن كُتّاب الكتاب المقدّس لا يذكرون غير أنهم استخدموا مصادر محليّة. وهم لا يقولون في أيّ موضع أنهم استندوا إلى مادة أجنبية، أو وثنية؛ لكنهم لا ينكرون ذلك أيضاً[2]. ولماذا لم

---

(1) من أجل معالجة عامة للتحولات التي تجتازها الميثات والأساطير وهي تنتقل من مكان لآخر والصعوبات المتعلّقة بتقفي أثر الإضافات المختلفة في مصادرها؛ انظر: W. Wundt, Völkerpsychologie, II, part 3 (Leipzig, 1909), 500 - 552 and Lucas, op., cit., pp. 255 - 65

(2) لقد أهملت هنا سفر عزرا 2:1 ـ 4، 11:4 ـ 22، 6:5 ـ 17، 1:6 ـ 12، 11:7 ـ 26؛ نحميا 5:6 ـ 7، التي تحتوي رسائل إلى ملوك فارس ومنهم، ومادة مماثلة. كما أهملت أيضاً سفر أعمال الرسل 28:17، كورنثوس الأولى 33:15 وطيطس 12:1 لأن الشواهد التي تحتويها أدخلت هناك كما هو واضح بغرض مواجهة الإغريق على أرضيتهم الخاصة.

يكن باستطاعتهم دراسة الأدب الغريب ومن ثم يدمجون في كتاباتهم الخاصة بعضاً من عناصر هذه المادّة التي كانت حقيقية أو مناسبة لتوضيح الحقيقة. لقد حلّ البروفيسور الراحل فرانتس بيبر[1]، من معهد كونكورديا اللاهوتي (القديس لويس، ميسوري)، وهو أحد أكثر المؤسسات البروتستانتية محافظة في العالم، المعضلة المتضمنة في هذا السياق على النحو التالي:

مثلما استخدم الروح القدس الأنموذج الذي وجده عند الكتّاب الفرديين، كذلك استخدم أيضاً المعرفة التاريخية التي امتلكها الكتّاب إما من خلال تجربتهم الخاصّة، أو من خلال بحوثهم الخاصّة، أو من خلال المعلومات التي يستقونها من الأشخاص الآخرين. ومثال العنصرة الأولى يكشف عن هذا بوضوح تام. فقد عرف التلاميذ بقيامة المسيح عبر تجربتهم قبل العنصرة. مع ذلك فعند العنصرة الأولى تكلّموا، كما عن مآثر الرب العظيمة الأخرى، كذلك أيضاً عن قيامة المسيح، «على ما وَهَبَ لهُمُ الرُّوحُ القُدُسُ أن يَتَكَلَّموا».

عقائديّ آخر من المؤسسة ذاتها هو البروفيسور جون ت. مولر[2]، يقدّم لنا النصّ التالي:

لقد قام الكتّاب القديسون بدراسة مستقلّة وبحث تاريخي أحياناً بالفعل؛ لأنهم هم أنفسهم يخبروننا أنهم حُرّضوا على كتابة ليس فقط النصوص الموحى بها الجديدة، بل أيضاً أشياء كالتي عرفوها نتيجة لدراستهم العامّة وتجربتهم الخاصّة، غلاطية 17:1 ـ 24؛ لوقا 1:1 وما بعد. مع ذلك، فهذه الواقعة لا تدحض مذهب الوحي، لأن الروح القدس استخدم من أجل غرضه الخيّر بإعطاء الإنسان الذي سقط في الخطيئة كلمة الله وكذلك أيضاً المعرفة العامة للكُتّاب المقدسين، تماماً مثلما استخدم عطاياهم ومواهبهم الخاصّة (تجربة، أسلوب، ثقافة، إلخ). الإلهام ليس مجرّد وحي، بل هو التحريض الإلهي (impulses scribendi) على تدوين الحقائق التي رغب الله بأن يعرفها البشر بكلمات يقدّمها هو ذاته، صموئيل الثاني 2:23 وما بعد. بعض من هذه الحقائق قدّمه الكتّاب المقدّسون من خلال وحي مباشر، كورنثوس الأولى 23:11؛ 37:14؛ 7:2 ـ 13؛ حقائق أخرى عُرفت لهم من خلال التجربة، أعمال الرسل 28:17؛ غلاطية 11:2 ـ 14؛ حقائق أخرى، أيضاً، من خلال التقصّي المباشر والبحث الخاص، لوقا 1:1 وما بعد. وفي تناول مذهب الوحي الإلهي ليس السؤال هو: «كيف حصل الكتّاب المقدّسون على الحقائق التي كتبوها؟» بل على الأرجح: «هل حفّز الروح القدس الكتّاب المقدّسين على

(1) Christliche Dogmatik, I (St. Louis, 1924), 284 f. الترجمة التالية مأخوذة عن الأصل الألماني.
(2) Christian Dogmatics, (St. Louis, 1934), p. 110.

كتابة كلمات وأفكار بعينها والتي أراد أن يعرفها البشر؟» وواقعة أنّ هذه كانت هي الحالة بالفعل إنما تُعلّم بوضوح في النص المقدّس، تيموثاوس الثانية 16:3؛ بطرس الثانية 21:2، وهكذا فإن مذهب الوحي هو فوق كل نزاع.

علاوة على ذلك، لدينا أسباب موجبة لأن نعتقد أنّ بعضاً من كُتّاب العهد القديم كانوا على اطلاع على الأدب الغريب وأنهم في حالات معينة وإلى درجة معينة استخدموه بالفعل في تواليف أسفارهم الخاصّة. وعلى سبيل المثال، ففي سياق صراع مردوخ ـ تعامات استشهدنا بالسطور التالية من نقش اكتشف في رأس شمرا:

«حين ستسحق لوتان، الحيّة الهاربة

(و)تضع حدّاً للحيّة الملتوية،

شالياط ذو الرؤوس السبعة...».

هذا المقطع، كما أشرنا آنفاً، أثّر بالمزمور 4:74، بالإشارة إلى «رؤوس لوياتان»، وإشعياء 1:27:

فِي ذلكَ اليَومِ يُعاقِبُ الرَّبُّ

بِسَيفِهِ القاسي العَظيمِ الشَّديد

لاوِياثانَ الحَيَّةَ الهارِبة

ولاوياثانَ الحَيَّةَ المُلتَوِية

ويَقتُلُ التِّنِّينَ الَّذي في البَحْر.

إلى هذا المقطع من رأس شمرا يمكن أن نضيف مقطعاً آخر من المكان ذاته والذي ترك علاماته أيضاً على الأدب التوراتي:

ها إن أعداءك، يا بعل؛

ها إن أعداءك، أنت ستسحقهم؛

ها إنك ستقضي على منافسيك[1].

(1) انظر: Virolleaud في Syria، المجلّد 16 (1935)، المجلّد 11، 8 وما بعد. بالنسبة للترجمة، قارن، غوردون، Ugaritic Handbook، ص 113، أو كتاب المؤلف ذاته، The Loves and Wars of Baal and Anat (برنستون ولندن، 1943)، ص 20؛ وهـ . ل. غنسبرغ في The Biblical Archaeologist، المجلّد الثامن (1945)، 54. لقد ترجم هذه السطور على نحو مختلف نسبياً ج. أوبرمان، Ugaritic Mythology، (نيو هيفن، 1948)، ص. 71.

هذه السطور تذكّرنا بقوة بالمزمور 92:10:

لأنه، ها إن أعداءك، يا رب؛

لأنه، ها إن أعداءك سوف يفنون؛

كلّ الذين يعملون الظلم سوف يشتّتون!

[النص في الترجمة العربية: فها إنَّ أَعداءَكَ يَبيدون وجَميعَ فَعَلَةِ الإثْمِ يَتَبَدَّدون.]

يصعب على أحد إنكار أنه في هذه المقاطع التوراتية الثلاثة أخذ الكتّاب المقدّسون أشكال كلام مستقاة من أدب غريب وصاغوا سطورهم بحسب نماذج السطور التي من رأس شمرا، تماماً مثلما أن بعضاً من الكتّاب الكلاسيكيين من الحقبة المسيحية شكّلوا بعضاً من أروع نتاجاتهم الأدبيّة وفق نماذج روائع الأدب اليوناني والروماني. وبما أنّ العهد القديم كان موجهاً أيضاً إلى عالم الأمم، يبدو من الطبيعي أن المؤلفين التوراتيين استفادوا من أشكال الكلام والمخزون التخيلي اللذين كان جيران إسرائيل معتادين عليهما، أو اللذين كانا على الأقل مفهومين لهم. مع ذلك يمكن أن نضيف أنّ العبارات المتطابقة لا تعني بالضرورة التطابق اللاهوتي.

إذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذا كلّه، فأنا شخصياً فشلت في فهم لماذا يُعتبر متناقضاً مع مذهب الإلهام أن نفترض أنّ نص التكوين 1:1 ـ 3:2 يعتمد ربما بمعيار ما على الإينوما إيليش. لكني أرفض الفكرة القائلة إن الرواية التوراتية نشأت تدريجياً على نحو ارتقائي عن تلك البابلية؛ لأن الفروقات كبيرة للغاية والتشابهات تافهة للغاية أيضاً. وفي ضوء الفروقات، تذوي التشابهات مثل النجوم أمام الشمس تقريباً.

التفسير الثالث

مع ذلك، هنالك طريقة أخرى أيضاً لتفسير التشابهات بين نص التكوين والإينوما إيليش، أي، إن النسختين على حد سواء خرجتا عن مصدر مشترك من نوعية ما. وأحد أهم المدافعين عن هذا المنظور كان البروفيسور الراحل إيرا م. برايس من جامعة شيكاغو، الذي كان يعزو العناصر المشتركة إلى إرث بشري مشترك يعود إلى «زمن حين كان الجنس البشري يشغل موطناً مشتركاً ويؤمن بدين مشترك»[1].

(1) The Monuments and the Old Testament (Philadelphia, etc., 1925), pp. 129 f.

ملاحظات ختامية

هنالك أولئك الذين يبدو أنهم مقتنعون أنّ نص التكوين 1:1 ـ 3:2 يظهر آثاراً بابلية، في حين نجد أولئك الذين يظهرون أنهم مقتنعون أنه ليس كذلك أبداً. لكن بتقديري، ما من دليل لا جدال فيه يمكن تقديمه حالياً لصالح أيّ من الفريقين؛ وأنا أعتقد أنّ المسألة بمجملها يجب أن تبقى مفتوحة. لكن أياً كانت الوقائع الحقيقية للحالة، وسواء أكانت الرواية التوراتية تعتمد على المادة البابلية أم لا، ليس ثمة دليل، كما رأينا، يبرّر تشوش ذهن أياً كان أو أن يفقد توقيره للإصحاح الاستهلالي من سفر التكوين. وإذا كانت سمات بعينها من الرواية التوراتية قد استمدّت من مثيلتها البابلية، فقد تمّ هذا بالتوافق مع إرادة اللّه الذي هو بحسب الرسالة إلى العبرانيين (1:1) كان يكشف عن ذاته «بوجوه كثيرة». علاوة على ذلك، فإن مقارنة قصة الخلق البابلية مع الإصحاح الأول من سفر التكوين تجعل الشخصية الرفيعة للأخير تبرز براحة واضحة. تشير الإينوما إيليش إلى عدد كبير من الآلهة تنبثق من عالم ـ المادّة البدائي؛ أما الكون فله أصوله في جيل من آلهة وإلهات كثيرين يشخّصون المساحات أو القوى الكونية في الطبيعة، وفي الترتيب المنظّم والهادف للمادّة الموجودة ـ مسبقاً؛ لا يُخلق العالم بالمعنى التوراتي للمصطلح بل يُشكّل بطريقة أصحاب الحرف من البشر؛ أمّا بالنسبة للإنسان، فهو يُخلق بدم إله يمكن أن يُدعى شريراً ضمن الآلهة، ومجال الفعالية الذي يعزى للإنسان هو خدمة الآلهة. في نصّ التكوين 1:1 ـ 3:2، من ناحية أخرى، يقف إله أوحد في البداية بالذات، والذي هو ليس متحداً ولا متعايشاً مع عالم ـ مادّة أزلي والذي لم يقم ذاته في البداية ضمن سلسلة من آلهة منفصلة لكنه الذي يخلق المادّة من العدم ويتواجد على نحو مستقل عن كل المادّة الكونيّة ويبقى إلهاً واحداً حتى النهاية. هنا العالم يُخلق بكلمة اللّه الحاكمة، دون التجاء إلى كلّ أصناف الوسائل الخارجيّة. اللّه يتكلّم، والأمر يكون؛ إنه يأمر، فيتوقف الأمر. نضيف إلى هذا مذهب خلق الإنسان على صورة إله قدّوس وخيّر، ليكون سيّد الأرض، الجو، والبحر، وبحوزتنا عددٌ من الفروقات بين الإينوما إيليش وسفر التكوين تجعل كلّ التشابهات تنكمش إلى تفاهة مطلقة[1]. وهذه المفاهيم الرفيعة في رواية الخلق التوراتية تعطيها عمقاً ومكانة ليس لهما موازٍ في أيّ من تصوّرات خلق الكون المعروفة لنا من بابل أو آشور.

---

(1) قارن: Skinner, op., cit., pp. 6; A. Dillmann, Genesis, trans, W. B. Stevenson, I (Edinburgh, 1897), 43

من الأغاداه إلى القرآن

ثمة جملة أو كلمة يتفوّه بها باحث أو مفكّر تترك في عقولنا أسئلة لا تنتهي فنبدأ برحلة مضنية عبر شوك المعرفة من أجل الحصول على ما يؤكّد صحة ما سمعناه أو ينفيه بالمطلق. من تلك الجمل الهامة، ما قرأناه قبل زمن طويل، في بدايات عملنا البحثي، من أن «محمداً نظر إلى التوراة بعيون الأغاداه»[1]، للمفكّر الشهير، لويس غنسبرغ.

لم يكن من السهل علينا إثبات تلك المقولة التي قد تبدو غريبة على أعين كثيرين، بمن فيهم بعض الاختصاصيين. الجملة، إذا ما أردنا تفسيرها على نحو تقريبي، تعني أن محمداً، نبي الإسلام، لم يكن يعرف التوراة بشكل مباشر، رغم كثافة ما يرد في التراث العربي ـ الإسلامي حول تردد نبي الإسلام على مراكز التعليم اليهودية في المدينة، المسماة بيت ها ـ مدراش [بيت المدراس[2]، باللغة العربية]. إذن، فروايات القرآن التي تتناول أنبياء اليهود لم

(1) الحاخام لويس غنسبرغ هو واحد من أبرز الشخصيات البحثية في علوم التلمود؛ كذلك فهو من أبرز رموز الحركة المحافظة اليهودية في القرن العشرين. ولد غنسبرغ في 28 تشرين الثاني، 1873، في كاوناس، إقليم فيلنا، (دعي لاحقاً كونفو)، ليتوانيا؛ ومات في الحادي عشر من تشرين الثاني، 1953، في مدينة نيويورك. يعتبر كتابه «أساطير اليهود» واحداً من أهم الكتب التي تناولت مسألة أساطير اليهود خارج التوراة. من هذا العمل الموسوعي أخذنا بعض الفقرات التي نشرناها في كتابنا المترجم، محمد نبي الإسلام.

(2) من المراجع الإسلامية التي حكت عن المدراس وعلاقته بالنبي والصحابة، نذكر: «وقد كانت لليهود مواضع يتدارس فيها رجال دينهم أحكام شريعتهم، وأيامهم الماضية، وأخبار الرسل والأنبياء، وما جاء في التوراة والمشنا، وغير ذلك. عرفت بين الجاهليين «بالمدراس» و«بيت المدراس» «والمدراش». وأطلق الجاهليون على الموضع الذي يتعبد اليهود فيه «الكنيس» و«كنيسة اليهود» تمييزاً لهذه الكنيسة عن «الكنيسة» التي هي لفظة خاصة بموضع عبادة النصارى. وقد ذكر بعض علماء اللغة أن الكنيسة كلمة معربة من «كنشت» وهي لليهود، والبيعة للنصارى. وذهب بعض آخر إلى أنها متعبد الكفّار مطلقاً. وقد أخذ الجاهليون مصطلح «المدراس» من العبرانيين، من لفظة «مدراش» Midrash التي هي من أصل «درش»Darash التي تقابل «درس» في العربية، وتؤدي هذه الكلمة المعنى المفهوم من لفظة «درس» العربية تمام الأداء. ويقصد بالمدراش درس نصوص التوراة وشرحها وتفسيرها وإيضاح الغامض منها وأسرارها وأمثال ذلك، وينهض بذلك المفسر الشارح «درشن» Darshan، ولكل طريقة وأسلوب. وقد نجمت عن هذه الدراسة ثروة أدبية ودينية طائلة للعبرانيين. نتجت من اتباع جملة طرق في الشرح والتفسير، منها «مدراش هلاخه» Midrash Halachah و«مدراش هاكاده» Midrash، Haggadah، وتختلف

تأتِ من التوراة مباشرة، بل جاءت من التفاسير الأغادية ـ الميثولوجية لقصص التوراة الشهيرة، خاصة تلك التي نصادفها في سفري التكوين والخروج.

محمد، إذن، كان على اطلاع غير دقيق تماماً على الأغادوت [جمع أغاداه = أسطورة]

هذه في كيفية اتباع طرق العرض والشرح والتفسير. ولم يكن المدراس «المدراش» موضع عبادة وصلوات حسب، بل كان إلى ذلك دار ندوة ليهود يجتمعون فيه في أوقات فراغهم لاستئناس بعضهم ببعض وللبحث في شؤونهم، وللبت في القضايا الجسيمة الخطرة على اختلاف درجاتها. فهو إذن مجمع الأحبار ومجمع الرؤساء والسادات وأصحاب الشرف فيهم، وإليه كان يقصد الجاهليون حين يريدون أمراً من الأمور أو الاستفهام عن شيء يريدون الوقوف عليه، وإليه ذهب الرسول وكبار المسلمين لمحادثة يهود ومجادلتهم فيما كان يحدث بينهم من خلاف أو من أمر يريدون البت فيه. ويقال إنهم عرضوا أمام الرسول كتبهم، فكان يقرؤها له بعضهم ممن دخل في الإسلام كعبد الله بن سلام أو بعض المسلمين ممن كان له علم وفهم في العبرانية لغة يهود. قال «ابن عباس»: «دخل رسول الله، صلى الله عليه وسلم، بيت المدراس على جماعة من يهود، فدعاهم إلى الله، فقال له نعيم بن سرو، والحارث بن زيد: على أيّ دين أنت يا محمد؟ فقال على ملة إبراهيم ودينه. فقالا: فإن إبراهيم كان يهودياً. فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وسلم: فهلمّوا إلى التوراة، فهي بيننا وبينكم، فأبوا عليه». ويظهر أن هذا المدراس كان من بيوت مدراسهم بيثرب». (د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 1552)؛ «وأما الكنائس فجمع كنيسة، وهي لأهل الكتابين. ولليهود خاصة الفُهُر ـ بضم الفاء والهاء ـ واحدها فُهْر، وهو بيت المدراس الذي يتدارسون فيه العلم. وفي الحديث «أن رسول الله في دخل على اليهود بيت مدراسهم»؛ وفيه أيضاً قول أنس: «كأنهم اليهود حين خرجوا من فهرهم». وحكم هذه الأمكنة كلها حكم الكنيسة وينبغي التنبيه عليها». (ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، 219)؛ «وسمّي بيت تعلّم اليهود المدراس» (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير من التفسير، 1383)؛ «أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم بيت المدراس؛ فقال: أخرجوا إليّ أعلمكم! فقالوا: عبد الله ابن صوريا! فخلا به رسول الله صلى الله عليه وسلم فناشده بدينه وبما أنعم الله به عليهم وأطعمهم من المن والسلوى وظللهم به من الغمام: أتعلم أني رسول الله؟ قال: اللّهم نعم وإن القوم ليعرفون ما أعرف وإن صفتك ونعتك لمبين في التوراة ولكنهم حسدوك». (طبقات ابن سعد، 68). قريب منه: ابن الجوزي، صفة الصفوة، 13؛ سيرة ابن هشام، 204؛ نور الدين الحلبي، السيرة الحلبية، 489.

الخبر ذاته نجده في نص آخر، وإن بصيغة مختلفة: «فمشى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى أحبارهم في بيت المدراس، فقال: يا معشر يهود أخرجوا إليّ علماءكم». (النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب، 1860). قريب منه: ابن حجر العسقلاني، الإصابة في معرفة الصحابة، 640؛ سيرة ابن هشام ابن هشام، 199؛ تهذيب سيرة ابن هشام، عبد السلام هارون، 174.

خبر آخر بطله هنا أبو بكر: «ودخل أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى بيت المدراس على يهود، فوجد جماعة كثيرة منهم قد اجتمعوا إلى حبر من أحبارهم يقال له فنحاص» (السابق، 1858). مثله أيضاً: ابن سيّد الناس، عيون الأثر في المغازي والسير، 137، عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، 172؛ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير من التفسير، 866؛ د. جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 1551؛ سيرة ابن هشام، 201؛

خبر آخر حول بيت المدراس بأبطال آخرين: «أن حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر أتيا بيت المدراس» (محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير من التفسير، 866، 1137؛ راجع أيضاً: تفسير القرطبي، 720؛ 1182. قريب منه: عبد السلام هارون، تهذيب سيرة ابن هشام، 169؛ ابن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، 58.

اليهودية، التي كان يسمعها من يهود المدينة. الأخيرون، في الواقع، لم يكونوا نزيهين تماماً في نقل تلك القصص إليه. والقرآن ذاته يحكي أن محمداً كان يدفع لبعض اليهود ثمن الأغادوت التي كانوا يبيعونها إليه؛ إلى درجة أنه حذّر من خبث بعض اليهود الذين كانوا يتعمدون نقل المعلومة إليه مغلوطة أو مشوّهة بهدف إظهار أنه هو من يؤلّف القرآن وذلك حين تظهر تلك المعلومة المشوهة في النص المقدّس إياه[1].

الحقيقة التي لا يتطرق إليها الشك هي أننا نفتقد إلى حدّ ما[2]، ما كتبه الطرف الآخر،

---

(1) «كان بين المغانم التي غنمها المسلمون في غزوة خيبر، صحائف متعددة من التوراة، فلما جاء اليهود يطلبونها أمر النبي بتسليمها لهم» (تاريخ الخميس 2: 60)؛

من نصوص القرآن التي تشير إلى ذلك، ما ورد في آل عمران:﴿وَإِنَّ مِنهُمْ لَفَرِيقاً يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (78:3). ويقول التفسير: «يُخْبِر تَعَالَى عَنِ الْيَهُود عَلَيْهِمْ لَعَائِن الله أَنَّ مِنْهُمْ فَرِيقاً يُحَرِّفُونَ الْكَلِم عَنْ مَوَاضِعه وَيُبَدِّلُونَ كَلَام الله وَيُزِيلُونَهُ عَنِ الْمُرَاد بِهِ لِيُوهِمُوا الْجَهَلَة أَنَّهُ فِي كِتَاب الله كَذَلِكَ وَيَنْسُبُونَهُ إِلَى الله وَهُوَ كَذِب عَلَى الله وَهُمْ يَعْلَمُونَ مِنْ أَنْفُسهمْ أَنَّهُمْ قَدْ كَذَبُوا وَافْتَرَوْا فِي ذَلِكَ كُلّه... يَعْنِي بِذَلِكَ: أَنَّهُمْ يَتَعَمَّدُونَ قِيلَ الْكَذِب عَلَى الله، وَالشَّهَادَة عَلَيْهِ بِالْبَاطِلِ، وَالْإِلْحَاق بِكِتَابِ الله مَا لَيْسَ مِنْهُ طَلَباً لِلرِّيَاسَةِ وَالْخَسِيس مِنْ حُطَام الدُّنْيَا». نص قرآني آخر، يقول: ﴿مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَيَقُولُونَ سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا لَيّاً بِأَلْسِنَتِهِمْ وَطَعْناً فِي الدِّينِ وَلَوْ أَنَّهُمْ قَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاسْمَعْ وَانظرنَا لَكَانَ خَيْراً لَّهُمْ وَأَقْوَمَ وَلَكِن لَّعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ فَلا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلاً﴾ (46:4)؛ وثالث: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾(79:2)؛ ويقول التفسير: «وَيْل» فَالْعَذَاب الَّذِي هُوَ شُرْب صَدِيد أَهْل جَهَنَّم فِي أَسْفَل الْجَحِيم لِلْيَهُودِ الَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْبَاطِل بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِند الله.

كَانَ نَاس مِنَ الْيَهُود كَتَبُوا كِتَاباً مِنْ عِندهمْ يَبِيعُونَهُ مِنَ الْعَرَب، وَيُحَدِّثُونَهُمْ أَنَّهُ مِنْ عِند الله لِيَأْخُذُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً... عَنِ ابْنِ عَبَّاس، قَالَ: الْأُمِّيُّونَ قَوْم لَمْ يُصَدِّقُوا رَسُولاً أَرْسَلَهُ الله، وَلَا كِتَاباً أَنْزَلَهُ الله، فَكَتَبُوا كِتَاباً بِأَيْدِيهِمْ، ثُمَّ قَالُوا لِقَوْمٍ سَفَلَة جُهَّال: «هَذَا مِنْ عِند الله لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً»؛ قَالَ: عَرَضاً مِنْ عَرَض الدُّنْيَا... كَانَ نَاس مِنْ بَنِي إِسْرَائِيل كَتَبُوا كِتَاباً بِأَيْدِيهِمْ لِيَتَأَكَّلُوا النَّاس، فَقَالُوا: هَذَا مِنْ عِند الله، وَمَا هُوَ مِنْ عِند الله.

عَنْ عَبْد الرَّحْمَن بْن عَلْقَمَة سَأَلت اِبْن عَبَّاس ـ رَضِيَ الله عَنْهُ ـ عَنْ قَوْله تَعَالَى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَاب بِأَيْدِيهِمْ﴾ قَالَ: نَزَلَتْ فِي الْمُشْرِكِينَ وَأَهْل الْكِتَاب. وَقَال السُّدِّيّ: كَانَ نَاس مِنَ الْيَهُود كَتَبُوا كِتَاباً مِنْ عِندهمْ يَبِيعُونَهُ مِنَ الْعَرَب وَيُحَدِّثُونَهُمْ أَنَّهُ مِنْ عِند الله فَيَأْخُذُوا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً... بِأَيْدِيهِمْ.

﴿وَوَيْل لَهُمْ﴾ أَيْضاً ﴿مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ يَعْنِي مِمَّا يَعْمَلُونَ مِنَ الْخَطَايَا، وَيَجْتَرِحُونَ مِنَ الْآثَام، وَيَكْسِبُونَ مِنَ الْحَرَام بِكِتَابِهِم الَّذِي يَكْتُبُونَهُ بِأَيْدِيهِمْ، بِخِلَافِ مَا أَنْزَلَ الله، ثُمَّ يَأْكُلُونَ ثَمَنه وَقَدْ بَاعُوهُ مِمَّنْ بَاعُوهُ مِنْهُمْ عَلَى أَنَّهُ مِنْ كِتَاب الله.

وأخيراً: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتَابِ يَشْتَرُونَ الضَّلَالَةَ وَيُرِيدُونَ أَنْ تَضِلُّوا السَّبِيلَ﴾(44:4).

(2) ثمة حديث بحثي عن كتاب صدر مؤخّراً باللغة العبريّة حول المسألة؛ لكننا لم نحصل على نسخة من هذا العمل النادر.

اليهود، حول المسألة. فاليهود تم اقتلاعهم من جذورهم، لأسباب كثيرة من يثرب. يذكر الواقدي أن بني قينقاع «أمر الرسول بجمع أموالهم وأسلحتهم، ثم قسمها على الأنصار بعد أن حجز منها الخمس وأبقى لبني قينقاع ذراريهم ونساءهم وأمهلهم ثلاثة أيام، ولما رحل بنو قينقاع من يثرب نزلوا بوادي القرى حيث احتفى بهم إخوانهم من اليهود، فأقاموا عندهم على الرحب والسعة، إلى أن رحلوا نهائياً إلى الشام» (ص 94)؛ أما بنو النضير فقد أُخرجوا من آطامهم و«حدث أنهم انتقلوا بالنساء والأبناء والأموال معهم الدفوف والمزامير والقيان يعزفن خلفهم» (سيرة ابن هشام 51:2)؛ و«لم ينجُ من بني قريظة غير أربعة رجال أسلموا كلهم؛ وقتل محمد امرأة واحدة». (السابق 90:3 ـ 94).

المقاربة الغربية للنقدية القرآنية: أمثلة بارزة

يبدو واضحاً للعيان أن الباحثين اليهود الألمان كانوا أبرز الطليعيين في المقاربة النقدية لكتاب المسلمين المقدّس؛ لكنها مقاربة تختلف بالمطلق عن تلك التي عرفتها العصور الوسطى عند بعض المفكرين اليهود العرب، مثل ابن كمّونة وابن ميمون (راجع هنا: ترجمتنا لرسالة اليمن لابن ميمون وكيفية التعامل مع نبي المسلمين في ذلك النص الفريد).

أبراهام غايغر واحد من أبرز هؤلاء الباحثين الألمان اليهود الذين قدّموا بحثاً طليعياً أسس لمدرسة من بعده. أبراهام غايغر (1810 ـ 1874) كان حاخاماً وباحثاً ألمانياً قاد مسيرة تأسيس حركة الإصلاح اليهودية. لقد سعى الرجل إلى إزالة كل العناصر القومية ـ يبدو هنا نقيضاً للحركة الصهيونية ـ من الديانة اليهودية، خاصة مذهب «الشعب المختار». وكان أكثر ما أكّد عليه يهودياً اعتباره أن هذا الدين حركة متطورة ومتبدلّة بمرور الزمن، وذلك على النقيض من اليهودية الأرثوذكسية.

لقد قدّم هذا الباحث المتميّز واحداً من أهم الأعمال التي تناولت القرآن. ونحن نعتقد بالمناسبة أن إجادة اليهود عموماً للغة العبرية سهّلت لهم مسألة مقاربة القرآن بحثياً؛ فاللغتان كما هو معروف متداخلتان حتى اللانهاية؛ ومن يجيد إحداهما من الغربيين بشكل خاص، ليس صعباً عليه أن يجيد الأخرى.

برأي أندرو ريبين، تلميذ جون وانسبرو، فإن البحثية القرآنية الحديثة بدأت مع أبراهام غايغر عام 1832، وذلك حين نشر مقالته باللاتينية، ماذا أخذ محمد عن اليهودية، ثم ترجمت إلى الألمانية تحت عنوان، «Was hat Mohammed aus dem Judenthume

aufgenommen»؛ لتنشر عام 1898 باللغة الإنكليزية تحت عنوان، اليهودية والإسلام، «Judaism and Islam»

أبراهام غايغر في عمله «ماذا أخذ محمد عن اليهودية»، الذي ترجمناه عن الألمانية إلى العربية ولم ننشره، أثبت معرفة ازدواجية نادرة بالأسفار المقدسة لليهودية والإسلام على حد سواء.

تميّز مقاربة غايغر للقرآن بداية البحثية العلمية الأوروبية عن مصادر كتاب المسلمين المقدّس وذلك في اليهودية، وبمستوى أقل، في المسيحية. فلم يعد القرآن يُقارب يهودياً من المنظور الجدلي للعصور الوسطى المؤسس على فكرة أن محمداً كان نصاباً دينياً. لقد أطلق غايغر في عمله توجهاً جديداً في عالم البحثية الألمانية وذلك عبر افتراضه العملي أن محمداً كان مخلصاً في رسالته الدينية. وكان الحافز على دراسة غايغر مفاعيل التوجه الأساسي لأعمال ما بعد عصر الأنوار عموماً، فانطلق في بحثه هذا على أسس علمية لا أثر فيها لروح النقد الثأرية أو إثبات شيء لحساب شيء آخر.

يدور عمل غايغر، كما يشير اسمه، على العلاقة بين اليهودية والإسلام. وكانت أهم فصول الكتاب: هل كان باستطاعة محمد الاستعارة من اليهودية؟[1] إذا كان الأمر كذلك، كيف كان الشكل الممكن لهذه الاستعارة بالنسبة له؟ وهل كان محمد متناغماً مع مخططه وهو يستعير من اليهودية؟

في فصول أخرى نقرأ العناوين التالية، التي تدور في الفلك ذاته: مفاهيم مستعارة من اليهودية؛ آراء مستعارة من اليهودية، مثل: آراء تخص المبادئ؛ قوانين تتعلق بالأخلاق والشرع؛ وآراء لها علاقة بالحياة.

ثمة مجموعة فصول في العمل حملت عنوان، قصص مستعارة من اليهودية [في الإسلام]. وكانت العناوين الفرعية في هذا القسم الهام: من آدم إلى نوح؛ من نوح إلى إبراهيم؛ من إبراهيم إلى موسى؛ موسى وزمنه؛ الملوك الثلاثة قبل ثورة الأسباط العشرة؛ القديسون بعد زمن سليمان.

رغم الدور الطليعي لأبراهام غايغر، إلا أن هذا لا يمكن أن ينسينا النتاج البحثي الرائع

(1) : راجع الهامش قبل السابق.

للعالم اليهودي الألماني، هاينريش شباير. لقد بُخس هذا المفكّر والباحث العظيم حقّه، لحساب نجم أبراهام غايغر الذي ما يزال يسطع إلى اليوم في عواصم الغرب. وفي اعتقادنا فإن عمل شباير الموسوعي، «*حكايات أهل الكتاب في القرآن*»، أكثر أهمية ـ قرآنياً ـ من عمل غايغر الذي توقف فيه الأب المؤسس عند مقولات بعينها دون دخول مربك في تفاصيل تبدأ ولا تنتهي. عمل شباير الموسوعي هذا، الذي نقدّم هنا بعض فصوله، يتناول الموضوعات القرآنية كرونولوجياً ثم يتولى البحث عن أصولها، في زمن افتقد قاعدة معلومات إلكترونية، في الأسفار المقدسة أو شبه المقدّسة اليهودية أولاً ثم المسيحية. شباير، في هذا العمل الذي لم يلقَ ما يستأهل من التقدير، أثبت معرفة لامتناهية في الأسفار اليهودية والمسيحية على حد سواء. كذلك، أثبت شباير في «حكايات»، ما قاله الباحث الهام، لويس غنزبرغ، من أن محمداً نظر إلى التوراة بعيون الأغاداه.

في الأقسام التي ترجمناها من هذا الكتاب التحفة، يقدّم الباحث اليهودي الألماني النص القرآني ـ الأغادي محط البحث، ثم يبدأ رحلة معرفية شاقة يتلمّس فيها نصوصاً مشابهة من الأسفار المقدّسة أو شبه المقدّسة عند اليهود والمسيحيين، وأحياناً عند الغنوص أو ما شابه.

يتناول القسم الأول من هذا الكتاب الموسوعي مسألة خلق العالم بين القرآن والنصوص المقابلة، ثم ينتقل لاحقاً إلى ميثة خلق آدم والعائلة الأولى؛ منهياً الفصل بالصراع بين ابني الإنسان الافتراضي الأول، قايين [قابيل] وهابيل.

في الفصل الثاني يتناول شباير قصة الطوفان وحكاية النبي الأغادي، نوح؛ فالكتاب مرتّب كرونولوجياً، كما سبق وأشرنا. أما الفصل الثالث فمكرّس بالكامل لميثة إبراهيم، النبي المشترك الأهم بين الديانات الشرق أوسطية الثلاث؛ دون توقف تفصيلي عند أبنائه أو أحفاده.

بعد ذلك يفصّل شباير العلاقة بين قصة يوسف، النبي اليهودي الذي يكرّس له القرآن سورة كاملة، في كتاب المسلمين المقدّس والأسفار التي سبقته في اليهودية وغيرها.

الفصل الأكبر في هذا العمل الموسوعي مكرّس لقصة موسى بين القرآن وأسفار اليهود والمسيحيين التي سبقت عليه. وفي هذا القسم المغرق في أهميته، نستكشف عمق العلاقة بين النصوص القرآنية المتعلّقة بموسى، ومثيلاتها خاصة في الأدب المقدّس اليهودي ما بعد التوراتي.

ثمة قسم أخير لا يقل أهمية عن الأسفار التي سبقته يتناول فيه شباير بالبحث عمق

العلاقة بين قصص أهم أنبياء اليهود ما بعد موسى في القرآن ومثيلاتها في الأدب المقدس أو شبه المقدّس اليهودي. هنا، على سبيل المثال، نجد مصدر الميتة القرآنية التي تحكي عن تأليه اليهود لعازر، التي يقول شباير توثيقياً إن أحد الأسفار الأبوكريفية اليهودية حكت عن اعتقاد كهذا بين إحدى الجماعات اليهودية.

الشيء الملفت للنظر في عملي الباحثين الطليعيين أن قصة المسيح في القرآن، المتناثرة في غير مكان من سور كتاب المسلمين المقدّس، غائبة تماماً في الكتابين على حد سواء. كذلك فإن شباير على وجه التحديد اختار أن يتناول النص القرآني على أساس وحدة الموضوع، دون أدنى اهتمام لمسألة التعاقب الكرونولوجي لآيات الموضوع في القرآن، الذي قد لا يكون بهيئته الحالية مساعداً كما ينبغي إذا ما أردنا تقديم نص متناسق ومتماسك. (مثلاً: رغم أنه التزم بالتعاقب الزمني المفترض في تناوله لتلك الميثات، من خلق الكون إلى الأنبياء اليهود الصغار، فهو لم يلتزم بالكرونولوجيا القرآنية في عرضه لكل حلقة من حلقات بحثه، حيث نجده يستلّ من القرآن الآيات التي تخدم بحثه دون أدنى اهتمام بمسألة زمن نزولها). بالمقابل، نلاحظ عند الباحثين اليهوديين الألمانيين الرغبة الواضحة بالتوثيق ما أمكن لما يمكن تلمّسه مما ما بين السطور لفرضية أن الإسلام ليس غير إعادة تقديم لبعض الإرث اليهودي العبراني باللغة العربية.

الشخصية البحثية اليهودية الألمانية التي سنتوقف عندها في هذه المقدمة هي يوسف هوروفيتس (1874 ـ 1931) الذي ترك آثاراً لا تمحى على الاستشراق الألماني. إنه ابن الحاخام الأرثوذكسي ماركوس هوروفيتس (1844 ـ 1910)، والذي درس مع إدوارد زاخاو في جامعة برلين وعمل هناك منذ عام 1902 كمحاضر. بين الأعوام 1907 و1915، انتقل إلى الهند، حيث قام هناك بتدريس اللغة العربية في كليّة MAO في أليغراه (دعيت لاحقاً جامعة أليغراه الإسلامية) وعلّم هناك اللغة العربيّة بناء على طلب القيّم على دائرة النقوش الإسلامية التابعة للحكومة الهندية. ومن هذا الموقع، عمل على التحضير لمجموعته Epigraphia Indo - Moslemica (1909 - 1912). وبعد عودته إلى ألمانيا عمل منذ عام 1914 حتى وفاته أستاذاً للغات السامية في المعهد المشرقي في جامعة فرانكفورت.

منذ تأسيس الجامعة العبرية في القدس عام 1918، كان هوروفيتس أحد أعضاء مجلس الأمناء فيها. فأسّس هناك قسم الدراسات الشرقيّة، وكان مديره. لقد ركّز في دراساته أساساً على أدب التاريخ العربي. ثم نشر عمله *الفهرس الأبجدي للشعر العربي القديم*. *عمله الرئيس*

كان تفسير القرآن، الذي ظل غير مكتمل. في عمله *دراسات قرآنية*، 1926، استخدم طريقة في التحليل التفصيلي للغة محمد وصحابته، واستبصارات تاريخية من دراسته الخاصة للنصوص القديمة (الكتاب السنوي للكلية العبرية المتحدة، 2؛ سنسيناتي 1925) أما في الجنّة القرآنية (القدس، 1923) فقد امتحن العلاقة بين الإسلام واليهودية. عمله حول الهند في ظل الانتداب البريطاني ظهر عام 1928 (لايبتسغ: بـغ توبينر)؛ وقد غطى الحقبة منذ أول سلالة لمسلمي دلهي حتى ظهور غاندي.

ردّاً منه على نظرية إيغناس غولدتسيهر التي تقول إن الحديث تم تدوينه في نهاية القرن الثاني وفي القرن الثالث، أظهر هوروفيتس أن جمع الحديث وتدوينه بدأ في الربع الأول من القرن الثاني للهجرة.

لقد ترجمنا لهذا الباحث الهام دراسة طليعية تحمل عنوان، *رحلة محمد السماوية*؛ ونشرناها في كتابنا *حكايا الصعود*. وكان بحث هوروفيتس الصغير هذا، المنشور في المجلة الألمانية الشهيرة، *الإسلام*، الحافز الذي دفع بنا إلى ترجمة ودراسة النص الأبوكريفي، *سفر أخنوخ الأثيوبي*، ومدى علاقته بميثات الإسراء والمعراج الإسلامية؛ وكذلك النص الأغادي، *سلّم يعقوب*، الذي كان مصدر موضوعات كثيرة في ميثة رحلة محمد السماوية: بغض النظر عن توقف هوروفيتس الهام عند الأفستا، وقوله إن بعض موضوعات الأفستا تسربت أيضاً إلى الميثة الإسلامية الشهيرة، وساهمت في صياغة كثير من مواضيعها.

جون إدوارد وانسبرو (1928 ـ 2002): كان مؤرخاً أمريكياً علّم في جامعة لندن، كلية الدراسات المشرقيّة والأفريقية. تركّز عمل وانسبرو أساساً على نقد الروايات التقليديّة للإسلام. (*دراسات قرآنية: مراجع وطرائق تفسير النص المقدّس*، أكسفورد 1977).

في سبعينيات القرن الماضي، أحدث وانسبرو ضجّة حين قادته بحوثه في مخطوطات بدايات الإسلام، بما في ذلك تحليله للاستخدام المتكرر للصور المتخيلة التوحيدية اليهودية ـ المسيحية التي وجدها في القرآن، إلى الافتراض بأن ظهور الإسلام كان طفرة لما كان أصلاً طائفة يهودية مسيحية تسعى إلى التوسّع في بلاد العرب، لكنه ليس انتشاراً ثقافياً بسيطاً. وقد تبنّى الآراء الواردة في عمله بطرق متباينة عدد من تلاميذه ومن غير تلاميذه، مع أنه ليس ثمة رأي راديكالي متناسق أوحد. وقد كان مضمون رأي وانسبرو المتعلّق بالقرآن هو أن معظم هذا الكتاب قد تم تأليفه بعد تاريخه المعتمد بنحو من مئتي سنة، وأنه ألّف في بلاد

ما بين النهرين لا في الحجاز. هذا الرأي الراديكالي شكّل تحدياً للكائن المسلم أكثر بكثير من الآراء غير الإسلامية المعيارية.

بتفصيل أكثر، يرى وانسبرو أنه مع تقدّم الزمن تبنّت الأسفار المقدّسة اليهودية ـ المسيحية منظوراً عربيّاً وتحوّلت إلى ما أصبح يعرف اليوم بالقرآن، والذي تطوّر عبر القرون بمساهمات من مصادر لقبائل عربيّة مختلفة. ويقترح بحث وانسبرو أن جزءاً كبيراً من التاريخ التقليدي للإسلام ظهر كتلفيق لأجيال لاحقة تلتمس صياغة هويّة دينية فريدة ومن ثم تبريرها. وضمن هذا السياق، فإن شخصية محمد يمكن النظر إليها كميثة مصنّعة خُلِقت من أجل أن تعطي القبائل العربية نسختها العربيّة الخاصة للأنبياء اليهود ـ المسيحيين.

نشر هذا الكتاب أصلاً عام 1977. لكن مقدّمة جون وانسبرو التي ترجع إلى تموز 1975 توضح أن المسودة النهائية للعمل استكملت في تموز 1972 الأمر الذي يعني أن وانسبرو لم يأخذ بعين الاعتبار الدراسات التي صدرت بعد ذلك التاريخ.

هذا الكتاب، *كالهاجريون* أو *ماذا أخذ محمد عن اليهودية*، مكتوب من شخصية أكاديمية لأشخاص أكاديميين آخرين. من هنا، تبدو صعوبة قراءته غير معقولة بالنسبة لغير المختص، فالمؤلف يتحرك برشاقة ملفتة بين لغة إنكليزية أكاديمية عالية المستوى، عربية مكتوبة بالخط العربي، عربية مترجمة، لاتينية، عبرية، يونانية وألمانية. من هنا، يفترض المؤلّف بالقارئ معرفة كاملة باللغة التي اعتاد باحثو الكتاب المقدّس استخدامها لتحليل نص الكتاب المقدّس ومناقشته. لا بد أن نضيف هنا أنه ليس من السهل تلخيص هذا الكتاب، لأنه مكوّن من مقالات كتبت أصلاً على نحو منفصل. ثم أخذت شكل كتاب بقليل من الاندماج.

النسخة التي سنأخذ منها الآن بعض الشواهد هي تلك المنشورة عام 2004 والتي تتضمّن مقدّمة، ترجمات وملاحظات مسهبة، قام على صياغتها الباحث أندرو ريبين، أحد الذين تخرّجوا بإشراف وانسبرو، وهو اليوم أحد أبرز المفكّرين في تيّار الباحث الأمريكي المؤسس.

يتولّى أندرو ريبين تقديم النسخة المشار إليها آنفاً ـ مساهمة هامة لا تفيد فقط في إدخالنا إلى عالم وانسبرو المغرق في صعوبته، بل تساعدنا نحن أيضاً في توضيح موقفنا من مسألة النقديّة القرآنية والعقبات الواقفة أمام صيرورة انطلاقها نحو مجال لا يمكن أن يُشك في عقلانيته. يبدأ الباحث التلميذ، ريبين، مقدمته لعمل وانسبرو الموسوعي على النحو التالي:

«الدراسة الأكاديمية للقرآن، وهذا ما تمت ملاحظته غالباً، متخلفة جداً عن دراسة الكتاب المقدّس، في حين إنها صيغت على شكلها إلى حد بعيد. ليس فقط أنّ المراجع المتاحة لباحثي القرآن هي أكثر محدودية بكثير من تلك المتاحة لنظرائهم من باحثي الكتاب المقدّس، بل إن عمق التجريبية الطرائقية في التعامل مع النص الروحاني [القرآن] محددة على نحو كبير إذا ما قارنا بين الطرفين. هذا الوضع يمكن توضيحه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كمّ البحوث الواضح الذي تم إنتاجه وعدد العلامات الفارقة البحثية التي تتواجد في هذا الحقل. فالبحوث الكتابية [المتعلّقة بالكتاب المقدّس] الحديثة تملأ المكتبات أكثر بمرات عديدة من حجم تلك التي كرّست للقرآن. وكل مذهب فرعي في الدراسات الكتابية له مجموعته الخاصة من «الأعمال الكلاسيكية». بالمقابل، ما يزال ممكناً الإشارة إلى أعمال فردية في تاريخ دراسة القرآن؛ كما يمكن إظهار النصوص المحورية التي توفر الأساس لجميع الدراسات اللاحقة».

بكلام أبسط نقول، في حين إنّ الأعمال التي تقارب الكتاب المقدّس اليهودي ـ المسيحي نقدياً كثيرة إلى درجة أنه لا يمكن إحصاؤها أو حتى تقديم بيبلوغرافيا جامعة مانعة لها على امتداد التاريخ والجغرافيا، فإن النقدية القرآنية مسألة لا تكاد تذكر، إلى درجة أنه يمكن بسهولة مروعة تعداد تلك الأعمال التي تناولت القرآن نقدياً، خاصة وأن ما عرفته اللغة العربية، التي كُتب بها القرآن أساساً، من أعمال يمكن عنونتها «بالنقديّة القرآنية»، تكاد لا تكون موجودة.

بعودة جديدة إلى ريبين، نقرأ: «كان وانسبرو أول شخص يُخضع للتحليل البحثي مجموعة كاملة من النصوص الأدبية معزوّة للقرون الإسلامية الأربعة الأولى والتي تقف كشاهد على وصول القرآن إلى موقع المرجعية المطلقة عند الجماعة [كنّا نفضّل هنا لو يستخدم الباحثون الغربيون التعبير اليهودي، «الأمة»، عوض مصطلح «الجماعة» المسيحي التضمينات] الإسلامية. ومع أنه من المعروف أن هذه الأعمال التفسيرية كانت قيد الوجود، وأن سيزغين صنفها بإخلاص شديد، فإنه ما من باحث قرأ هذه النصوص بالفعل وحاول من ثم تقديم معنى متماسك لهذه المواد. وكان هذا أحد إنجازات وانسبرو الرئيسة كما يعكس هذا الكتاب، الذي يورد قائمة بأسماء سبعة عشر عملاً مخطوطاً. من المهم أن نلاحظ هنا، أن معظم هذه الكتب لم يجر تنقيحها أو طباعتها حتى الآن».

يمضي ريبين في صوغ السؤال الذي يحاول طرحه وانسبرو وغيره من الباحثين: السؤال يدور أساساً حول ما نعنيه «بالقرآن» وأيّ نوع من الأدلة بحوزتنا للإجابة عن مثل هذا السؤال.

هناك قدر كبير من عدم اليقين بالنسبة لما نعنيه هنا «بالقرآن». لكن وانسبرو يتحدّث بالتأكيد عن شيء له أهميته، وليس عن مجرد بنيان نظري. ما أود قوله إنه عندما نتحدّث عن القرآن في هذا السياق، خاصة إذا ما أردنا إجراء مناقشة للمسألة نصل منها إلى مغزى، لا بد أن ندخل إلى حيز الملعب ثلاثة عناصر: الأول، يجب أن يكون هنالك هيئة ثابتة للنص الذي هو، ثانياً، مكتوب، وثالثاً، لديه قدر من القبول ضمن مجموعة من الناس وذلك بوصفه مصدراً للمرجعية».

بالانتقال إلى وانسبرو شخصيّاً، نقرأ في مقدمته التي تحاول استعادة مشهد ولادة القرآن التالي: «كسجل للوحي الإسلامي لا يتطلّب الكتاب [القرآن] مقدّمة. [بالمقابل]، من غير المعروف افتراضياً [أن هذا الكتاب] كان كوثيقة عرضة للتحليل بأدوات وتقنيات [مستمدة] من النقديّة الكتابية. العقبات المذهبية [العقائدية] التي أعاقت تقليدياً هذا النوع من البحث، من ناحية أخرى، معروفة للغاية. ليس فقط العقائد مثل تلك التي تعرّف الكتاب المقدّس [للمسلمين] على أنه كلمة الله غير المخلوقة والتي تقول بالإعجاز الشكلي والجوهري [له]، لكن أيضاً فإن كامل مجموعة الهستوغرافيا الإسلامية، عبر تقديمها لتقرير متماسك ومعقول تقريباً حول الظروف المحيطة بالوحي القرآني، لم تشجع على فحص الوثيقة [القرآن] باعتبارها ممثلة لنمط أدبي. لكن الهستوغرافيا، مثل باقي الأنواع الأدبية، تأخذ جزءاً هاماً من زخمها من الوسائل البلاغية التي تعتمد للتعبير، إذا صح القول، على تقنيات مصممة، مطوّرة، أو مستعارة لتقوية تواصلها أو تفسيره. والتقارير التاريخية حول الوحي القرآني ليست استثناء. فقد بدا لي أن التحليل البنيوي، ليس فقط لنص الكتاب المقدّس [القرآن] بل أيضاً للدليل الآخر المتداعي مع تكوينه ومع تفسيره، يمكن أن ينتج بعض المقارنات المفيدة مع الهستوغرافيا التقليدية».

بكلمات أخرى، عبر البحث في نص القرآن ونصوص الكتابات التاريخية الإسلامية التي ما تزال قائمة لليوم حول القرآن، اعتبر وانسبرو أن باستطاعته الوصول إلى تفسير بديل لأصول كتاب المسلمين المقدّس.

في تناوله لمسألة القرآن كوثيقة، يبدأ هنا تقديمه لوجهة نظره الشاملة حول كتاب المسلمين المقدّس: «من ناحية الشكل والمفاهيم، الكتاب المقدّس عند المسلمين يأخذ من مخزون الصور عند التوحيديين، والذي يمكن وصفه بمخطط الوحي... لقد اختصرت المادة الروائية أصلاً على نحو ثابت تقريباً إلى سلسلة من التصريحات المنفصلة والمكافئة. مثال توضيحي هنا هو سورة يوسف، التي يتم الاستشهاد بها غالباً كمثال وحيد للرواية الكاملة

والمتواصلة في القرآن، لكن الواقع أنه دون مساعدة التفاسير فإن لا شيء واضح في قصة يوسف القرآنية، بل تتضح عبر العرض البيضوي الشكل للقصة من ناحية وعبر الإشارات العرضية إلى الروايات المتعلقة بها من خارج الكتاب المقدّس من ناحية أخرى، ومثال على ذلك المقابلة بين 24، 67، 77. لذلك يمكن الافتراض بالفعل أن الجمهور الذي كان الكتاب المقدّس عند المسلمين موجهاً له كان يتوقع أن يتم تقديم تفصيل ضائع إليه. إن المعالجة المميزة الخاصة بالأسلوب القرآني حول ما لمحت إليه كمخطط وحي، متمايزة مرجعياً، وذلك بالمقابلة مع التفاسير».

بالنسبة لمسألة تأليف القرآن، يفصّل وانسبرو مسرح الأحداث الذي ظهر عليه كتاب المسلمين المقدّس بقوله إنه يرى أن القرآن يتناسب مع التقليد الأكثر اتساعاً المتعلّق بالنصوص المقدسة اليهودية والمسيحية التي سبقته. كما أنه يقرّ بأن المسلمين يعتبرون أن القرآن يكمل وينجز ما سبقه من وحي: «إجراءات النقل والحفظ تتطلّب أن تتفق كلمة الله مع نماذج معترف بها للكلام البشري. ومن تحليل المخطط البلاغي وتقاليد القراءات، والمعاني التفسيرية والاستيعاب المفاهيمي، يمكن الافتراض أن الوحي القرآني ليس استثناء للقاعدة العامة. لكن عملية المحاكاة هي عملية صعبة. عزل مثل تلك الصور التوحيدية كسمة لمقولات مثل العقاب والآية الإلهيين، العهد والسبي، يشير إلى اختراق أنماط أدبية كانت موجودة آنئذ للكتاب المقدّس عند المسلمين. مع ذلك، فإن أسلوب التلميح المجرّد الموجود في تلك الوثيقة سيظهر وكأنه يستبعد افتراض وجود علاقة تفسير رمزي (علم الأنماط) المعترف بوجودها بين العهدين القديم والجديد. إن أنموذج الإكمال (*figuram implore*)، لا يمكن انتزاعه، أو على الأقل يصعب جداً انتزاعه، من المقارنة بين كتاب المسلمين المقدّس ونظيره العبراني. وإن هذا ليس مجرد استدلال سلبي من الغياب لرباط صريح للنوع المؤسس بين الأسفار المقدّسة المسيحية والعبرانية لا بد من توضيحه من فحص للأنماط القرآنية بحد ذاتها، والتي تعكس، لكنها لا تطوّر، معظم المقولات المرتبطة تقليدياً بأدب التعبير النبوي. إذا تم الاعتراف بالزعم بأن القرآن يجب وضعه ضمن ذلك التقليد الأدبي واضح التعريف، فإن أحداً لن يكون مع ذلك دقيقاً في وصف تلك الوثيقة على أنها تظهر أساساً كـ[استعارة حرفية من لغة أخرى] لصيغ ثابتة أكثر قدماً. العلاقة بالمقابل أكثر تعقيداً، على الأقل بسبب أن مصادر الكتاب المقدّس للمسلمين ما تزال محط جدل».

يبدو وانسبرو وكأنه يمتلك آراء مسبقة حول كيف كان سيكتب القرآن وما كان يجب عليه قوله وذلك حين نجده مستمراً في «تطوير معظم المقولات المتداعية تقليدياً مع أدب التعبير النبوي». كذلك فإن وانسبرو يكرر تأكيده القديم بأن القرآن نشأ من خلال الجدليات ضمن الجماعة الإسلامية ذاتها. لذلك يرفض وانسبرو الرأي التقليدي بأن القرآن نزل على مراحل وأن تسلسل الوحي زمنياً أمر معروف. وهو يستهلك عدداً من الصفحات ليحلل مسألة ظهور جعفر بن أبي طالب أمام حاكم إثيوبيا حين أرسلت قريش وفداً لتأمين عودة المهاجرين إلى مكة. ويناقش وانسبرو هنا عدداً من روايات مختلفة تتعلق بهذه القصة في المخطوطات التي بين يديه ليصل إلى نتيجة مفادها أن ما قيل حول التسلسل الزمني للوحي في سورة مريم أمر لا يمكن الركون إليه.

يذكر وانسبرو رأي الباحثين قبله بمسألة الروايات الإسلامية ومن ثم يصرف النظر عنه:

«التحليل النقدي للتقاليد المقدّم في الجزء الثاني من العمل التأسيسي لنولدكه ـ شفالّي، والذي يمكن أن نقرأ فيه حكم الكاتبين الختامي في مسألة التعارض القطري diametrical بين صياغة النص القانوني للقرآن وصياغة الكتابات المسيحية واليهودية المقدّسة؛ يقول: «ظهور النص القانوني عند المسلمين أمر استثنائي بالكامل؛ بل يمكن للمرء القول إنه قد شُكّل بما يناقض المعايير المتعارف عليها. إنه ليس عملاً لكتّاب عديدين، بل هو عمل لرجل أوحد أكمله في فترة قصيرة لا تتعدّى الجيل الأوحد». يبدو لي الآن على الأقل أنه يمكن البرهنة بدليل من القرآن ذاته، بمعزل تماماً عن الدليل من روايات في التفاسير، على أن هذا التأكيد لا يحظى إلا بالقليل النادر من الدعم. ويظهر بالفعل من وصفي لتلك الوثيقة أن كتاب المسلمين المقدّس ليس تأليفاً مفرداً، بل أيضاً، وذلك يمكن الاستدلال عليه من التحليل المتعلق بالأنماط للتفاسير القرآنية، أن الفترة اللازمة لإنجازه احتاجت على الأرجح لأكثر من جيل أوحد».

إذن: ورغم أن ما تركه نولدكه ـ شفالي في عالم البحثية الإسلامية أوغل بصمته في الاستشراق حتى اليوم، فقد رفض وانسبرو المقولة المركزية في بحثهما التأسيسي من أن القرآن «عمل لرجل أوحد أكمله في فترة قصيرة لا تتعدّى الجيل الأوحد»، حين قال عن الكتاب ذاته، إنه «ليس تأليفاً مفرداً [أي، لفرد أوحد]» وإن «الفترة اللازمة لإنجازه احتاجت على الأرجح لأكثر من جيل أوحد».

يستمر وانسبرو في انتقاده الباحثين الآخرين الذين يسعون إلى فهم القرآن اعتماداً على التسلسل الزمني التقليدي لآياته. يقول هذا الباحث البارز: «بالنسبة للمادة القرآنية التي تخص إبراهيم، فقد طوّر بيك ومبارك دراساتهما من التزام اعتباطي بالتسلسل الزمني التقليدي للوحي وانتهيا بمسح تاريخي لموقف النبي [محمد] المتغيّر حيال الآباء [آباء سفر التكوين]». البرهنة على «التطوّر التاريخي لإبراهيم في القرآن» هو تطوّر لشخصية مركبة من صورة ثنائية أصلاً وهو ما يتطلّب ليس فقط تسلسلاً زمنياً يمكن التحقق منه لآيات الوحي بل أيضاً الوحدة البنيوية للنص القانوني. والاثنان أُكّد عليهما على حد سواء؛ لكن ما من أحد منهما قد تم إثباته».

إضافة إلى ما سبق، يظهر وكأن وانسبرو يعتبر أن التكرار في القرآن يستبعد أيضاً أن يكون هنالك كاتب واحد لهذا النص المقدّس، أو حتى لجنة تحرير، كما تتحدّث الروايات الإسلامية. بدلاً من ذلك، يظهر وكأنه يجادل بأن مقاطع النص، الذي اعتبر للتو بأنه مقدّس، ألصقت ببعضها لتشكيل القرآن.

«الموقع المتطرّف الذي يحتله» النص المقدّس «في علم النبوّة الإسلامي يتطلّب أن يُفحص في ضوء مبدأين يُفسّران عموماً بأنهما فريدان بالنسبة للاهوت الإسلامي، أي، إن القرآن لا يضاهى وإنه كلمة الله غير مخلوقة. مناقشة المبدأين على حد سواء تحوّلت إلى شكل كلام الله ومحتواه اللذين يبدو أنهما اتخذا بعداً خارج كل أقسام دوره كحسن نية نبوي. وفي حين إن هذا الدور لم يهمل قط، قد يبدو أكثر واقعية أن نفترض أن صفتي الإعجاز والأبدية كانتا قد صيغتا في محاولة لتأمين موقع لوثيقة الوحي ضمن الجماعة الإسلامية. إن واقعة القوننة canonicity [اختيار ما هو قانوني وما هو غير قانوني]، المفترضة هنا كنتيجة لصيرورة بناء معرفي للجماعة Gemeindebildung [الجماعة الإسلامية الأولى] هي ذات صبغة طويلة ومتفاوتة، والتي كان المعني بها قبول النص المقدّس ليس فقط كدليل على المهمة الإلهية لإنسان واحد، لكن أيضاً وعلى نحو أكثر خصوصية، الإقرار بمرجعيته في حياة الجماعة».

«إن التعاون بين الوحي القرآني وصيرورة البناء المعرفي للجماعة Gemeindebildung كان إنجازاً لتفسير هاغادي haggadic [هاغاداه أو أغاداه، هي قصة تتعلق بشخصية دينية لها طابع أسطوري عموماً] والذي رُبطت فيه بحرص مراجع النص الموحى به التي لا نعرف أسماء أصحابها أساساً بالشخصية المستقلّة أصلاً للنبي العربي. الأدوات الأدبية الهاغادية كانت كثيرة ومتنوعة. والمدى الذي اهتم به الهاغاديون من أجل توضيح أولاً نص مقدّس ثابت كان قد

خضع لنوع من المبالغة. وإذا كان من المناسب وصفنا لجزء على الأقل من عمل ابن إسحاق على سبيل المثال، بأنه تفسيري، لكان من الممكن أن يكون الوصف مضللاً إذا قيض للمصطلح التقني أن يتم بناؤه بمعناه التقليدي، *تفسير النص (explication de texte)*... كل السويات البنيوية تُظهر دفعة واحدة قلقاً من أجل أن تموضع أصول الإسلام في الحجاز».

يمضي وانسبرو مفسّراً وجهة نظره بأن القرآن قد تم تأليفه من مجموعات نصوص منفصلة والتي كانت قد أحرزت لتوها مكانة دينية ضمن الجماعات المختلفة التي نشأت فيها، ويؤكّد بشكل خاص على بلاد ما بين النهرين. ويتغاضى عن الرأي القائل بوجود جماعات يهودية في الحجاز:

«بعض الباحثين، ومن ضمنهم بن ـ زفي وكاتش، كانوا كريمين على نحو مفرط في تقديرهم للقيمة الوثائقية لمواد المصادر الإسلامية [لإثبات] وجود الجماعات اليهودية في الحجاز و[إثبات] أهميتها الثقافية، وهي جماعات لا نجد ذكراً لها في المراجع اليهودية. الإشارات في الأدب الربّاني [الحاخامي] إلى شبه جزيرة العرب لا تمتلك ما يكفي من الأهمية لأغراض إعادة بناء تاريخية، خاصة بالنسبة للحجاز في القرنين السادس والسابع. إن عدم التوافق بين المراجع الإسلامية وتلك اليهودية كان فقط قد تم تحييده على نحو متحيز، لكن استبدادية الأصول الحجازية للإسلام مبرهن عليها بالكامل، وذلك بالتركيز على هجرة يهودية كبيرة إلى وسط شبه جزيرة العرب. وبعض المواد التي جمعها ربيين، مثل المفهوم الأبوكاليبتي والتزيينات لعلم الأنبياء، تمثّل بالطبع انتشاراً عبر الاحتكاك، لكنها لا تتطلّب خروجاً من اليهودية [منطقة في فلسطين] إلى الصحراء العربية».

يمضي وانسبرو لمناقشة آراء الباحثين مثل شاخت بأن الفقه الإسلامي أصلاً لم يعتمد على القرآن أو السنة واستخدامهما في الفقه جاء متأخراً.

يقدّم وانسبرو آراءه المتعلّقة بالقراءات المختلفة للنص القرآني. ومن خلال القراءات المختلفة يمكننا أن نستنتج، برأيه، وجود نسخ عديدة للقصة ذاتها ضمن نص القرآن: «يمكن مقاربة معضلة القراءات المختلفة على نحو مفيد عن طريق التمييز بين القراءات المختلفة، القلق المشروع للماسورتيين، وروايات القراءات. في أدب التفاسير الإسلامي يتم شرح الأخيرة، أو تفاديها، عبر الإشارة إلى التسلسل الزمني للوحي، والذي من خلاله يمكن تسويغ التكرار الذي لا لبس فيه للنص القرآني. إن نسخ التسلسل الزمني، إضافة إلى

التقاليد ذات العلاقة بلحظة الوحي، اعتبر معياراً كافياً من أجل وصف جمع النص وحفظه من قبل الجماعة الإسلامية. لكن روايات الفروقات موجودة بكمية تكفي للفت الانتباه إلى وصف العملية التي صار بها الوحي نصّاً قانونياً. خلافاً للتفصيلات التي يمكن الحصول عليها من القراءات المختلفة *variae lectiones*، فإن تحليل روايات الفروقات سوف لن يدعم نظرية النص الأصلي *Urtext* ولا حتى نظرية تحرير مركّب قامت به لجنة بطريقة مدروسة، فكلاهما، دون أن يفاجئنا ذلك، يمكن أن يعزوَا إلى نصوص أولية *Vorlagen* حاخامية. تحاليل كهذه تشير، على الأرجح، إلى وجود تقاليد مستقلّة، وربما تكون إقليمية، دمجت دون مس تقريباً ضمن التوليفة القانونية، والتي هي بحد ذاتها نتاج التوسع والصراع ضمن الجماعة الإسلامية».

آرثر جفري (18 تشرين الأول 1892 في ملبورن ـ 2 آب 1959 في ساوث ملفورد، نوفا سكوتيا، كندا) هو واحد من أهم الباحثين من غير العرب الذين درسوا القرآن لسنوات عديدة ثم نشروا عدة أعمال خالدة تقارب القرآن نقديّاً. ورغم الصعوبة البالغة للعمل النقدي على القرآن لباحث غير مسلم يعيش بين المسلمين، الذين يعتقدون بلا كيف أن القرآن هو كلام الله غير المخلوق ومن ثم فهو الله ذاته ـ هل يمكن أن نقارن هنا بين المسيح في الكنيسة التقليدية من ناحية وبين القرآن في المسجد التقليدي؟ ـ فقد قدّم هذا المفكّر الكبير أعمالاً كثيرة ترجمنا له منها، «*القرآن ككتاب مقدّس*»، كما لا يمكن غير الإقرار بأن سلسلة فروقات المصاحف ليست غير توسع موثّق ضخم لكتابه، *مواد من أجل تاريخ القرآن النصّي*. آرثر جفري هو أسترالي بروتستانتي كان أستاذاً للغات السامية من عام 1921 في مدرسة الدراسات الشرقية في القاهرة، ومن عام 1938 حتى وفاته في جامعة كولومبيا والمعهد اللاهوتي المتحد في نيويورك. إنه مؤلّف لدراسات تاريخية واسعة حول مخطوطات الشرق الأوسط.

من أعماله الهامة: *مواد من أجل تاريخ القرآن النصّي*؛ *المصاحف القديمة*؛ *الألفاظ الغريبة في القرآن*؛ وهو يتناول أصول 318 كلمة غير عربية موجودة في القرآن؛ *القرآن ككتاب مقدّس*، الذي ترجمناه إلى العربية وقمنا بنشره قبل زمن طويل.

بعض دراسات جفري يمكن أن نجدها في الكتاب الذي حرّره ابن الوراق، الباحث الشهير اليوم، وصاحب كتاب، *لماذا أنا لست مسلماً* (ترجمه أحد طلابنا إلى العربية ولم ينشر حتى اليوم)، والذي يحمل عنوان، *أصول القرآن: مقالات كلاسيكية حول كتاب الإسلام المقدّس*.

مقدمة كتاب قصص أهل الكتاب في القرآن

بقلم هاينريش شباير

إن البحث في الحقبة الأولى من الإسلام خلال المئة سنة الأخيرة[1]، ممثلًا قبل كلّ شيء في الأعمال التأسيسية لكلّ من آ. شبرنغر A. Sprenger، ف. موير W. Muir، هـ لامنس H. Lammens، هـ غريمّه H. Grimme، ت. نولدكه Th. Nöldeke، ف. بول F. Buhl، ف. شفالّي F. Schwally وغيرهم، عملت أولاً على تصوير حياة محمد. وهكذا فالاعتقاد بالقيمة التاريخيّة لأدب التقليد بمجمله استمر حتى منتصف القرن الأخير. ومؤخراً فقط بدأت المعالجة النقدية لمقاطع فرديّة من النقل، كي تُستهلّ أخيراً نقديّة منظمة لأدب التقليد برمته عبر عمل غولدتسيهر التأسيسي. وصار واضحاً أنّ صراعات الأحزاب العقائدية، الدينية ـ الشرعية، وكذلك السياسية وجدت رواسب لها في مجمل التقليد ما بعد القرآني. وكان هذا سيقود أيضاً إلى طرق جديدة في تفسير القرآن. لكن ذلك لم يحدث. إن السبر المصدري ـ النقدي للقرآن، حتى الزمن الأخير، سار في هدي التقليد اللاحق إلى حدّ كبير، وهناك أيضاً، يأخذ محمد تصوراته بوضوح من الدوائر غير العربيّة.

هذا ينطبق أيضاً على تناول حكايات العهد القديم في القرآن. لكن منذ أن نشر أبراهام غايغر عمله الهام، «*ماذا أخذ محمد عن اليهودية*» عام 1833، صار واضحاً للعيان، كم كان يجب أن يكون تأثير اليهودية على محمد. يشير غايغر بحق، «إلى أن موضوعة مقالته معروفة ومن المؤكّد أنها افترضت منذ زمن طويل، أي، إن محمداً أخذ في قرآنه الكثير من اليهودية، وفق ما تبدّت له في أيامه» (ص، 1). ونتيجة لذلك يتأهب غايغر للقول، بعد الأدلّة التي يقدّمها، إن كثيراً مما في القرآن هو من أصل يهودي. وبعد الاستفاضة في شرح موقف محمد الأساسي من اليهوديّة، يُظهر على أساس من مواد المصادر، كم أخذ مؤسس الإسلام من

(1) نشر الكتاب عام 1931.

اليهودية من أفكار، ومفاهيم، وآراء، وعقائد وحكايات. وتحتلّ قصص العهد القديم في القرآن القسم الأعظم من الكتاب. لا يؤخذ الأدب ما بعد القرآني بعين الاعتبار إلا على نحو قليل للغاية، لأن غايغر لم يعطِ تفسير القرآن قيمة مؤكدة، ربما لأن المصادر العربية لهذا الأدب لم تكن متوافرة بالكثافة التي تتوافر لنا فيها اليوم.

عام 1902 في لايبتسغ ظهرت طبعة غير معدّلة من هذا العمل على يد الناشر م. ف. كاوفمان. ويشير شفالي ليس دون وجه حق (Nöldeke - *Geschichte des* Schwally, *Qoran*, Leipzig 1909, I, S. 6; 1919, II, S. 208) إلى أن البحوث الثاقبة لأبراهام غايغر التي تعيدها الأجيال اليهودية اللاحقة يجب أن يتم قبولها. كان عمل غايغر يعني بالنسبة لزمنه على الأرجح امتلاك العلوم الإسلامية، كذلك فقد شجّع أيضاً على الفهم اليهودي. وحتى اليوم فإنّ تقصّي نوعية المصادر القرآنية لقسم كبير من المواد القرآنية المذكورة آنفاً لم يتمّ تجاوزه. لكن رغم القناعة الطيبة عند المؤلّف، «بأنه لم يفته أيّ من المواضع التي يجب الاستشهاد بها» (ص 199)، أضحى من الواضح سريعاً أن تجاهلاً ليس قليلاً من الأفكار الغريبة في القرآن، التي هي من منشأ يهودي. مع ذلك، فقبل كلّ شيء، لا بدّ أنّ المهمة التي تنطّح غايغر لها، كانت ستؤدي إلى مقاربة أحادية الرؤية للقرآن كمثل محمد أيضاً. لأن ما عرفه نبي الإسلام عن أشخاص وقصص العهد القديم وقام بقصّه، لا يرجع بشكل رئيس إلى التأثيرات اليهودية فحسب، بل أيضاً إلى تلك القادمة من المسيحيين، والغنوص، والعربيّة القديمة.

لقد أراد هارتفيغ هيرشفيلد السير على خطى غايغر. وفي أعمال ثلاثة (*Jüdische Elemente im Koran*, Berlin 1878; *Beiträge zur Erklärung des Koran*, Leipzig 1886; *New Researches into the Composition and Exegesis of the Koran*, London 1901) حاول مواصلة بحوث غايغر وإكمالها. كان لهيرشفيلد ميزة إلقاء الضوء على تفاصيل كثيرة. لكن هيرشفيلد لم يقم إلا بالقليل من العمل من أجل حلّ المشكلة، الذي بدأه غايغر بنجاح كبير، وذلك لتوضيح الصورة العامّة وفحصها والتي كانت لمحمد بشأن الأشخاص التوراتيين. كذلك فهو يعتبر أن القرآن يهودي في غالبيته.

إن عمل شابيرو، *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans*, Heft X, Leipzig 1907، الذي لم تظهر منه غير دراسة تتعلّق بقصّة يوسف، فتتناول التقاليد المحمديّة المتأخرة الموجودة بشكل متناسق في القرآن، من منظور الهاغاداه اليهودية. والفكرة، التي كانت لمحمّد ذاته عن حكاية يوسف، فهي تُعرض على نحو يشوبه عدم الكمال

يساهم الباحثون المسيحيون، مثل فايل، شبرنغر، نولدكه، موير، لامّنس، سنوك هيرخرونيا، غريمّه، توِر أندري، فينسنك، وغيرهم كثيرون، في عمل الباحثين اليهود، عبر الإسهام في تفسير أساطير العهد القديم في القرآن.

لقد حاول غريمّه في عمله «محمد»، خاصة في الجزء الثاني (*Einleitung in den Koran, System der koranischen Theologie*, Münster 1895)، تصوير تعاليم الإسلام الأولى وفقاً للنص القرآني التقليدي. فقد أشار إلى أنه، «حيثما تُحوّل حتى الآن عقيدة محمد إلى تمثيلات، فهي تبدو على أنها مزيج ملوّن تقريباً من المذاهب والعادات القديمة»، وفي «القسم الرئيس من كتابه نجد أرضيّة تختلف بالكامل عن الأرضيّات السابقة (Vorwort zu Bd. II). لكن على وجه الدقّة فإن قصص الأنبياء في القرآن، التي تشكّل مع ذلك جزءاً معتبراً من ذلك الكتاب الموحى به، تعامل معها غريمّه بنوع من النبذ المختصر (ص ص 79 ـ 98). كذلك فإنه لم يقدّم تفسيراً شاملاً لمادة القرآن الشاسعة للغاية ولا لتطوّر أفكار محمد عن الشخوص والحكايات التوراتية في مجرى الحقبتين المكيّة والمدنية.

يوسف هيوروفيتس هو أول من أدار ظهره بحسم للطريقة القديمة في تفسير القرآن وانتهج طرقاً جديدة. العمل الأساسي لهذا الباحث الذي افتقده العلم في وقت مبكر للغاية يحمل عنوان: (*Koranische Untersuchungen*, Berlin und Leipzig 1926)[1]. وهوروفيتس، في القسم الأول من كتابه، يتناول أساطير العقاب، حكايات رجال الله وعلم النبوّة القرآني، لكن ليس مثل معظم من سبقه، بل، أجهد نفسه لتمثيل الأفكار الفرديّة في تطوّرها منذ ظهورها الأولي في مكّة حتى الشكل الذي تبنته في المدينة. لكن هوروفيتس مضى إلى ما هو أبعد من ذلك. فغالباً ما أشار إلى الخصوصيات الشكلية للأسلوب القرآني وخلق بذلك مقاربة إلى استخدام اللغة في القرآن. يتناول القسم الثاني من الكتاب أسماء العلم وهوياتها، شكلها وورودها في جزيرة العرب ما قبل الإسلام. وحيثما كان، يؤخذ الشعر العربي القديم بشكل كامل بعين الاعتبار. وهكذا، فإنّ أفكاراً عديدة والتي كان يُعتقد حتى ذلك الوقت أنها إنما ترجع إلى تأثيرات أجنبية، تحوّلت لتصبح بضاعة عربية قديمة.

لا يهتمّ هوروفيتس بأصول الحكايات المذكورة وهو ما تأخذه بعين الاعتبار دراستان

---

(1) إن المقالة التي تحمل عنوان، Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran, Hebrew Union College Annual, 1925, p. 145f، التي تعالج بمعظمها في عمله، بحوث قرآنية، تُستخدم في هذا العمل فقط حين لا توجد مادة أخرى، مثلما هو الحال مع الكلمات الغريبة.

قام بهما تلاميذه، إحداهما الدراسة التي بين أيديكم. إنه لا يتناول مادة الأساطير وتطورها الكامل، بل قدّم شرحاً للأقسام المتعلّقة بأساطير العذاب وعلم النبوة القرآني، وهو ما يكفي لاستيعاب التطوّر الديني عند محمد. كذلك لم تؤخذ بعين الاعتبار الأقسام الاسكاتولوجية [الأخروية] والتشريعية. فبالنسبة لهوروفيتس، كان عمله أكثر من امتحان منفرد. كان المقصود منه أن يكون طليعة السلسلة التي كان عليها أن تتناول حكايات العهد القديم، والشرع، والإسكاتولوجيا والليتورجيا. وقد أعطى هوروفيتس بعضاً من هذه الأعمال لتلاميذه، وكثير منها والذي لا يزال غير منجز يظل منتظراً أن يعمل عليه[1].

عندما قدّم لي أستاذي الموقر الحافز كي أعمل على الدراسة التي بين أيديكم، لم تكن لديّ أدنى فكرة بشأن المادّة القرآنية الضخمة والتي لم تؤخذ قط بعين الاعتبار ولم يتم البحث في أصولها. وبسرعة أضحى واضحاً أن القرآن كان يحتوي أكثر بكثير مما كان لواحدنا أن يعتقد من حجمه المحدد. فالجمل القليلة المقذوفة، إذا جاز لنا القول، من بدايات الحقبة المكيّة تصبح في الحقبة التي تلتها أكثر طولاً وتثاقلاً. لكن الجمل التي غالباً ما تكون مملّة للغاية تتضمّن ملاحظات عن أفكار النبي وتطوّر الصور الدينية الفردية، التي لم تحظَ حتى الآن إلا بالقليل من الانتباه.

وهكذا فالبحث الحالي يسعى أولاً إلى فهم المواد القرآنية ككل، حيث لا يأخذ بعين الاعتبار عموماً إلا الكلام الموجود الذي لا جدال فيه من هذا الكتاب الموحى، لكنه لا يلقي بالاً لمفاهيم المفسّرين المسلمين اللاحقين. وكان من الطبيعي أن نقوم أولاً بجمع حكايات العهد القديم وفق تسلسلها الزمني التوراتي، وهكذا أمكننا من ثم تناول مسألة أصل وتطوّر الأساطير الفردية، والتي تُظهر مفهوم القرآن بشكل إجمالي حول ما يتعلّق بآدم، نوح، موسى، وغيرهم، لكن ليس محمداً في سياق تطوّره الديني. ومن ثم فالجزء الرئيس من العمل يتناول العناصر الفردية في كلّ أسطورة. وبهذا الجهد، حاولت بقدر ما أمكنني ذلك، أن ألقي الضوء على علاقة محمد بالأدبين اليهودي والمسيحي. وكان من البديهي أن نأخذ بعين الاعتبار كل هذا الذي كان من الواجب سابقاً توضيحه والإجابة عن السؤال المتعلّق بأصل عناصر أسطورية بعينها. وغالباً ما تكشّف لنا أنّ العديد جداً من الأساطير، التي اعتُقد أنها موجودة فقط عند اليهود أو أنها موجودة فقط عند المسيحيين،

---

(1)) مؤخراً، ظهر عمل للباحث د. سدرسكي، يحمل عنوان: Les origines des legendes musulmanes dans le Qoran et dans les vies des prophetes, Paris 1933; siehe dazu J. Fück, OLZ 37, 1934, Spalte 73f

إنما هي موجودة عند الطرفين على حدّ سواء. وحين تكون لدينا قصة، على سبيل المثال، يُعتقد أن أصلها اليهودي مرتبط بشخصية تحمل اسماً لتعليم مسيحي، فليس هنالك سبب لعدم القبول بنقلها من خلال المسيحيين. مع ذلك، فقبل كلّ شيء، تم استخدام العهدين القديم والجديد إلى أقصى حدّ ممكن لهما. لأنه وجد أن التلميحات إلى الآيات من الكتاب المقدّس، وقبل كلّ شيء تلك الآيات التي هي مألوفة أكثر بسبب تلاوتها المتكررة من قبل اليهود والمسيحيين، كانت ترد أكثر بكثير مما كان يُظن. وفي حالة الآيات المترجمة، التي يتمّ فحصها من أجل أصلها، يبدو من الواجب إعطاء الحقبة التي جاءت منها، ومرجعنا الرئيس هنا هو نولدكه ـ شفالي، وهكذا بحيث يمكن فهم تطوّر كل فكرة بمفردها. وأخيراً، واعتماداً على المادّة القرآنية محط البحث، يتناول القسم الثالث من هذا البحث كلّ مجموعة أسطورية فردية من العهد القديم من بداياتها المكية حتى الحقبة المدنية المتأخرة. ويتبين لنا أن وجهات نظر جديدة بالنسبة لسياق الآيات الفردية ضمن السور الفردية. فمحمد يتحدّث عن النجوم، التي ﴿كلّ في فلك يسبحون﴾. وهنا يتذكّر فلك نوح، الذي يتكلّم عنه من ثم، حيث يتكلّم في الآيات التالية عن السفن[1]. وحين يذكر النبي الأشجار التي تغلّ على الأرض ثمارها، تخطر بباله شجرة سيناء، فيشير إليها [المؤمنون، 20 ـ مترجم عربي]. أو يتحدّث محمد عن «الأثقال» التي على الآثمين حملها يوم القيامة. ليفكّر فقط بواحدة من قصص العقاب، التي تعرف دافعاً مشابهاً، ليخبرنا بعدها عن أسطورة بناء البرج. تحظى باهتمام خاص أيضاً السياقات بين الكلمات التوجيهية من الله لمحمد وتكرار الأساطير التي كانت قد سُمعت. ودون الرغبة بالوصول إلى نتائج كبيرة على أساس من بحثنا الحالي، الذي يتناول مساحة محدّدة ليس إلا، فإنّ معظم السور ترجع بأية حال إلى موضوعات بعينها، وهكذا فسوف لن يكون مستحيلاً طرح السؤال حول العلاقة الداخلية بين السور الفردية، إضافة إلى وجهات النظر النصيّة ـ النقدية. من المهم أيضاً بالنسبة للسؤال المتعلّق بأصل الأساطير أن نبحث في لغة القرآن. ويبدو أن محمداً كان غالباً ما يعني بالكلام ذاته في الحقبة المكية شيئاً آخر في الحقبة المدنية. لكن دراسة استخدام اللغة تحتل أهمية بالغة أيضاً بالنسبة لمسألة أصل الكلمات الفردية. يمكن للمرء أن يفكّر أن يوسف، بكلماته التي قالها لزوجة فوطيفار حين حاولت إغواءه، ﴿معاذ الله! إنه ربّي أحسن مثواي﴾، كانت يتحدّث عن موقعه في بيت فوطيفار.

(1) الآية المقصودة هنا هي الآية 40 من سورة ياسين، لا الآية 33 من سورة الأنبياء. - مترجم عربي.

لكن حين نعلم أن محمداً في ذلك الوقت كان يطلق على موضعي الجنة والجحيم، أي، الحياة الأخرى، التسمية العربية «مثوى»، يمكن لنا الافتراض أن يوسف يريد القول أيضاً إنه لا يريد أن يعرّض خلاصه السماوي للخطر. وتتناول نهاية العمل بضع قصص يمكن تقفي أثرها في التلمود، والأمثال في القرآن، والشواهد الكتابية الموجودة فيها. وقد وجدنا في كل المواضع أنه حتى الإشارة إلى الأمثال أو الشواهد إنما هي تتأثر بالمواقف والأمزجة التي كانت تتحكّم بمحمد في الفترات المنفصلة.

يبحث ملخص لكلّ النتائج، بدءاً بموضوعة حكايات العهد القديم في القرآن، عن إسهام في تاريخ التطوّر الديني عند محمد، والذي لم يكتب بعد، على أساس من كتاب الوحي العربي، وسوف يتمّ أيضاً تناول مادة الأساطير الغنية للغاية والبحث في تعليمها وأصلها، وهكذا بحيث يبدو محتماً أن تطوّر جزء جوهري من العقيدة الدينية للإسلام أكثر وضوحاً مما هو عليه اليوم. إضافة إلى ما سبق، فإن معظم الأساطير الإسلامية، القديمة منها والأكثر حداثة، إنما تمثّل سفوح هضاب الهاغداه اليهودية ـ المسيحية، التي لم يكتب تاريخها بعد. إن المواد الروائية لكلّ من يوسيفوس، وفيلون، والأبوكريفا، والتواريخ المنحولة، وآباء الكنيسة، والتلمود ـ المدراش، والأدب العربي، بقدر ما يهمنا الأمر، إنما تبدو متداخلة مع عالم الأفكار لكل من اليهودية، والمسيحية، والإسلام. تختفي الأساطير والتمثيلات اليهودية، حالما تشير إليها المسيحية من أجل مذهبها العقائدي، تذهب من المسيحية إلى الإسلام، كي تظهر لاحقاً في الهاغاداه اليهودية. أو أنها تستخدم من قبل الإسلام الفتي لتفسير القرآن والاستمرار في تطوير منظومة دينية ـ فلسفية والتي تأثرت بعمق بالسكولاستية المسيحية. ويحظى عمل أبتوفيتسر المسمّى، *Kain und Abel in der Agada, den Apokryphen, der hellenistischen, christlichen und muhammedanischen Literatur*, Wien und Leipzig 1922، بأهمية بالغة في هذا الحقل بمجمله.

من المؤكّد أن أشياء عديدة غابت عن ناظري مع فيض المواد التي توجب أخذها بعين الاعتبار في بحثنا الحالي. ومن أجل استكمال العمل في نهاية المطاف، كان لا بدّ من عدم السماح للمواد بتجاوز كل الحدود والتوقف عن فعل الجمع. يستحق السيّد البروفيسور د. هلمان شكراً خاصّاً على معلوماته القيمة، لكن أيضاً أقدّم شكري الكبير لكلّ أولئك الذين سيلفتون نظري إلى تلك المصادر التي لم تؤخذ بعين الاعتبار والمساعدة من ثم في توضيح التأثيرات التي أدّت إلى ظهور دين جديد.

برسلاو، تموز، 1931

الجزء الأول

خلق العالم

التصوّر القرآني

خلق اللّه السماوات والأرض في ستة أيام. لم يكن اللّه في خلقه يمزح، بل خلق «بالحق» وإلى «أجل مسمى». أُكملت السماء والأرض في يومين. ومن كتلة بدئية يقسمها اللّه نشأتا. أما السماوات السبع التي تتوضع إحداهن فوق الأخرى فقد خلقت من دخان. ولكلّ سماء قدرها الخاص. وهكذا، ففي السماء السابعة نجد العرش الإلهي، أما في السماء الأدنى، فنجد الأنوار التي تقدّم زينة للعالم. هناك، أيضاً، الشياطين الذين يرغبون بالتصنت على اجتماع المجلس الإلهي، لكن تطلق عليهم شهب نارية. يمسك اللّه السماء، المرفوعة دون عمد، كي لا تسقط. لقد جعل الخالق من القمر نوراً ومن الشمس نوراً. وبالنسبة للقمر، فقد قدّره اللّه منازل بحيث يمكننا حساب الزمن بحسب مساره. وتعمل النجوم كعلامات في السماء للأرض والبحر. كذلك فقد تم تثبيت عدد الأشهر عند الخليقة.

يوضح اللّه نور النهار ويأتي بالليل. وهكذا، فالليل والنهار «آيتان» من آيات اللّه، واللذان يعقب أحدهما الآخر بشكل دائم. وفي أربعة أيام، جعل اللّه في الأرض جبالاً، وأنهاراً، وأشجار نخيل. ومن الماء خلق الحيوانات. فكانت تلك التي تزحف على بطونها، والتي تمشي على أربع، والتي تمشي على اثنتين. إنها مخلوقة لفائدة الإنسان وكزينة له. لكن الإنسان عيّن حاكماً على الحيوانات. البحر أيضاً يخدم البشر، إذ يمدّهم بالطعام والحلي. هنالك نوعان من المياه: العليا، التي هي عذبة؛ والسفلى، التي هي مالحة.

لكن بعد أيام العمل الستة، جلس اللّه، الذي لم يتعب ولم يُرهق، على العرش الإلهي كي يقود كل شيء من هناك عبر اللوغوس. أما العرش الإلهي الذي كان على الماء أثناء الخلق، فقد

امتد إلى السماء والأرض. إنه محاط بالملائكة الذين يدعمونه، ويحمدون الله، ويستغفرون للمؤمنين. ثم بارك الله العالم.

المصادر[1]

الميثة الأولى: «عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام»!

يذكر القرآن الكريم أيام العمل الستة 7: 54: (3 مك) ﴿إن ربكم الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام﴾. قارن: (10: 3) (3 مك)؛ (11: 7) (3 مك)؛ (25: 59) (2 مك)؛ (32: 4) (3 مك).

رغم أنّ تصوّر عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام كان منتشراً بين اليهود والمسيحيين، إلّا أنه لا يذكر إلّا بشكل قليل نسبياً في الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي، حيث لا نجده خارج سفر التكوين (الإصحاح الأول وما بعد)، إلّا في سفر الخروج (20: 11). هذا في الجانب اليهودي؛ بالمقابل، من الجدير بالملاحظة هنا، أن عدد أيام الخلق لا يظهر في العهد الجديد المسيحي.

خارج الكتاب المقدّس، نجد حديثاً عن أيام الخلق الستة في «سفر اليوبيل[2] (2 وما بعد؛ قارن بشكل خاص 2: 25)، وفي « 4 عزرا»[3] (6: 38 وما بعد). كذلك يركّز فيلون على معنى الرقم ستة[4]، في حين يشير يوسيفوس[5] إلى موسى حين يذكر عمل الأيام الستة. في الأدبين اليهودي والمسيحي المتأخرين نجد ذكراً متواتراً لأيام الخلق الستة؛ من ذلك، مثلاً: من الجانب اليهودي، التلمود البابلي، «سنهدرين 17 آ»؛ وأيضاً أفراهاط[6]، أحد آباء الكنيسة المشرقيين، حيث تشير الأيام الستة عند هؤلاء، كما أوضحنا في ترجمتنا لرسالة «العابودا زارا » من التلمود البابلي، إلى ست حقب تتألف كل منها من ألف سنة[7].

---

(1) مك نعني هنا الحقبة المكية، والتي تقسم بدورها إلى ثلاث مراحل؛ ومد تعني الحقبة المدنية. - مترجم عربي!

(2) Kautzsch II, S. 14 f

(3) Kautzsch II, S. 36 f

(4) De opificio mundi, § 13, ed L. Cohn

(5) Ant. I, 1, 1

(6) Brief des Georg, ed. Wright, 1889, S. 27f

(7) [«سوف يستمر العالم ستة آلاف سنة، كانت الألفان الأوليان عماء، وكانت الألفان الثانيتان ألفي التوراة، والألفان الثالثتان هما زمن المسيح»].

انظر: التلمود البابلي، رسالة عبدة الأوثان، دار الغدير، دمشق، ط1، 1991، ترجمة نبيل فياض، ص45.

الميثة الثانية: البطلانيّة

لكن الله لم يخلق السموات والأرض بقصد اللعب (44: 38) (2 مك): ﴿وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما لاعبين﴾. (قارن (21: 16) (2 مك).كذلك فهو لم يخلقها بلا غاية: (38: 27) (2 مك): ﴿وما خلقنا... باطلاً﴾، كما كان يقول الكافرون، بل ﴿بالحق وأجل مسمّى﴾ (30: 8).

على نحو مشابه، يعلّم راب في التلمود البابلي (حاغيغاه 12 آ):«بعشرة أشياء خُلِق العالم: بالحكمة وبالفطنة وبالقوة، بالمعرفة وبالتهديد وبالشدة، بالعدل وبالحق وبالشفقة وبالرحمة». كذلك فإن المدراش، «خروج راباه» يوضح هدف الخلق (17: 1)، فيقول: «كل ما خلقه الله في أيام الخلق الستة، لم يجعله إلا لعزته، ولم يعمله إلا بإرادته». إلى «سفر الأمثال» (16: 4) [«الرب صنع كل شيء لغايته»] يشير حكماء اليهود، وهو ما تفسّره «اليوما» (38 آ)، في التلمود البابلي؛ بالقول:«كل ما خلقه الله، خلقه لمجده». وتشهد «شابات» (77 ب) من التلمود ذاته على أن الله لم يخلق شيئاً عبثاً (تستخدم كلمة عبريّة مطابقة بالكامل لمثيلتها العربيّة: باطلاً = لبطلاه לבטלה)، فتقول:« كل ما خلقه الله في عالمه لم يخلق باطلاً».

الميثة الثالثة: الأجل المسمّى

لقد خُلِقَ العالم بحسب القرآن الكريم ﴿إلى أجل مسمى﴾ [1]، حيث «أجل»، التي ترد في القرآن الكريم بمعنى «موعد» أو «عهد»، تحمل معنى مشابهاً لعبارات مثل: קץ הימים نهاية الأيام، exitus saeculi: نهاية القرن؛ consumatio dierum: استهلاك الأيام، إلخ. (قارن

(1) ترد «أجل» في (71: 4) (2مك): [﴿ويؤخركم إلى أجل مسمى﴾] بمعنى «موعد»، يجعله الله للآثمين حتى يتوبوا عن ذنوبهم. وبهذا المعنى ترد أيضاً أثناء الحقبة المكية الثالثة (14: 10) [﴿ويؤخركم إلى أجل مسمى﴾]؛ (16: 61): [﴿يؤخرهم إلى أجل مسمى﴾]؛ (35: 45): [﴿يؤخرهم إلى أجل مسمى﴾]. يهتم الله بالناس إلى أجل مسمى (11: 3): [﴿يمتعكم متاعاً حسناً إلى أجل مسمّى﴾]، والذين يظهر تدبير عالمهم، أن كل شيء يجري إلى أجل (هدف) محدّد (13: 2): [﴿كل يجري لأجل مسمّى﴾]؛ (31: 29): [﴿كل يجري إلى أجل مسمى﴾]؛ (35: 13): [﴿كل يجري لأجل مسمى﴾]؛ (39: 5): [﴿كل يجري لأجل مسمى﴾]. تطوّر الإنسان في رحم أمه يجري وفق آجال محددة: (22: 5): [﴿نقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى﴾]؛ (40: 67): [﴿ولتبلغوا أجلاً مسمى﴾]. الأجل المسمى هو أيضاً يوم القيامة، الذي لا يستطيع محمد استعجاله، كما يرغب الناس (29: 53): [﴿ولولا أجل مسمى﴾]. لكل أجل كتابه المحدد (﴿لكل أجل كتاب﴾ (13: 38). في الزمن المديني تظهر هذه الكلمة في سياق كتابة الديون (2: 282): [﴿إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾]. رجال محمد المحاربون، الذين يدعون إلى الجهاد، يسألون لماذا لا ينتظر الله إلى أجل قريب (4: 77): [﴿لولا أخرتنا إلى أجل قريب﴾]. وحيوانات الأضاحي ينتفع بها على نحو حر إلى أجل مسمى (22: 33): [﴿لكم فيها منافع إلى أجل مسمّى﴾]. قارن الآن: ك. آرنس، محمد كمؤسس دين، ص80:

K. Ahrens, Muhammed als Religionsstifter Abh. f. d. Kunde d. Morgenlandes 19, 1935, S. 80

من العهد القديم: دانيال 12: 13: [«ستستريح وتقوم لنيل نصيبك في نهاية الأيام»]؛ ومن الأبوكريفا: صعود موسى 1: 18؛ سفر باروخ الأول 27: 15). وفي التلمود البابلي، «عبودا زارا» (61: ب) ترد «קִצִּין» كوصف «لأجل زمني» وفي «بابا مصيعا» (67 ب) تأتي بمعنى لحظة زمن محدّدة. أما «קֵץ » فتشير إلى «نهاية» أو «أجل» بالمعنى الاسكاتولوجي للكلمة، كما في العهد القديم: «حبقوق» (2: 3)؛ دانيال (8: 17)؛ (9: 26)؛ (11: 27، 35، 40) على سبيل المثال، وكما في «ميغيلا 3 آ» كنموذج لمواضع كثيرة من التلمود. لقد توقف «حاسبو (محسوب بأشكال مختلفة) الزمن المسياني»:[«حساب النهاية»] عن حساباتهم أخيراً ـ جزئياً على الأقل ـ لأن المواعيد التي حسبوها كانت تفوت واحداً بعد الآخر (انظر: التلمود البابلي، سنهدرين 79 ب) ـ وهكذا يمكن القول إن التصوّر القرآني الكريم للأجل المسمى يتقاطع مع مثيله عند اليهود، وعند المسيحيين أيضاً.

الميثة الرابعة: فتق الرتق!

﴿أولم يرَ الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقاً[1]. ففتقناهما، وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾ (21: 30) (2 مك).

إن ميثة الخلق البابلية القديمة التي تتحدّث عن فتق وحش أصلي موجود منذ الأزل، مقحمة أيضاً عند اليهود والمسيحيين. وهذه القصة محفوظة عند اليهود في صيغة باهتة من المدراش (تكوين راباه 68: 20)[2]. كذلك فإن «سفر أخنوخ» الأبوكريفي المسيحي يلمّح إلى هذه الميثة، حيث يقول «إن صنماً كبيراً للغاية انفجر متحطماً، فتولّد منه كل شيء مرئي»[3]. يتحدّث فيلون عن λογος ομευζ [«اللوغوس المنقسم»][4]، الذي وظيفته استدعاء المتناقضات[5] التي لا حصر لها من مادة العالم الأصلية التي لا شكل لها[6].

(1) لا ترد «رتق» إلا في هذا الموضع.

(2) من أجل التصوّر، قارن:

Bousset, Hauptprobleme d. Gnosis, Gottingen 1907, S. 246 Anm 1

(3) انظر: AGGW, Phil-Hist. KL., 1897, S. 25

من أجل وجود هذه الميثة عند الغنوص، قارن: Bousset, Hauptprobleme, S. 246 f

(4) Siegfried, Philo von Alexandria, Jena, 1875, S. 227 f, 230

(5) من أجل λογο τοευζ؛ قارن:

Aal, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, 1896, I, 207; 223; II, 39; 220

(6) قارن: أغسطينوس، الاعترافات، (8: 12):

«Tu enim. domine. fecisti mundum de materia informi»

هذا اللوغوس ـ بالعربية: أمر = מאמרא مامرا[1] ـ كما تقدّمه الآية (65: 12): [﴿الله الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهن يتنزل الأمر بينهن﴾]، يشغل وظيفة التنزّل بين السموات السبع والأرضين السبع وهكذا بحيث يتشكّل الخلق. وتذكر «حكمة سليمان» (18: 15)، أن اللوغوس يتنزّل من السماء إلى الأرض: [«هجمت كلمتك القديرة من السماء... في وسط الأرض»]. أما الليتورجيا المندائية[2] فتتحدّث عن فتق في قبّة السماء بوساطة اللوغوس، أدّى إلى فصل النور عن الظلمة، الخير عن الشر، والحياة عن الموت[3]. كما يدّعي سفر «سيبلين» الأبوكريفي المسيحي أيضاً، أن اللوغوس هو خالق كل شيء[4]. وهكذا فالتصوّر القرآني الكريم عن فتق في المادة الأولى بهدف الخلق يتقاطع مع تصوّر مسيحي مماثل.

الميثة الخامسة: الخلق من الماء

في القرآن الكريم، تنشأ الحيوانات (24: 45): والبشر (25: 54) من الماء، حيث الإشارة من بعيد إلى الآية المذكورة آنفاً والتي تردّ كل كائن حي إلى الماء (﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾). أما الآيات (7: 57)؛ (22: 5)؛ (32: 27)؛ و(41: 39)، فتظهر بوضوح أن الخلق من الماء هو إشارة إلى تلقيح الأرض بالماء. وبما أن الكائن البشري خُلِق من الماء، فعملية التناسل الطبيعية جاءت أيضاً من الماء، وذلك بحسب (77: 20 ـ 23).

يرى هيرشفليد[5] أن مسألة ولادة الحيوانات من الماء تتقاطع، بفهم خاص مع الآيتين: (1: 20 ـ 21) من سفر التكوين [«وقال الله: لتعجّ الماء عجاً من ذوات أنفس حية، ولتكن طيور تطير فوق الماء، على وجه جلد السماء، فخلق الله الحيتان العظام، وكل متحرك من كل ذي

---

(1) من أجل القول إن מאמרא = لوغوس، انظر:

Reitzenstein - Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, S. 318.

من أجل «أمر» قارن:

Horovitz, Jewish proper names and Derivatives in the Koran, Hebrew Union College Annual, 1925, S. 188

Eickmann, Die Angelologie und D monologie des Koran, 1908, S. 17

(2) المندائيون: طائفة غنوصية تمارس التعميد وتنتظر مخلّصاً من مملكة النور. انظر:

Duden, Fremdwrterbuch, 5, Bibiliographisches Institut. Mannheim, Wien - Zurich, Daderverlay (المترجم)

(3) ed. Lidzbarski, Berlin, 1920, S. 128

(4) Hennecke, Neutest. Apokr. S. 402

(5) Jüdische Elemente im Koran, 1878, S. 14

نفس حية، عجّت به المياه بحسب أصنافه، وكل طائر ذي جناح بحسب أصنافه»]. على كل حال، غالباً ما نجد في الكتابين المقدسين اليهودي والمسيحي تصوراً عن الخلق الأصلي من الماء. فرسالة بطرس الثانية (3: 5)، تجعل الأرض تنشأ عن الماء[1]: [«وأرض خرجت من الماء وقائمة بالماء»]. كذلك فإن فيلون[2] يلمّح إلى هذا التصوّر؛ أما 4 عزرا[3] فتقول موضحة: «هذا ما كان، فالماء الأبكم والفاقد للحياة أثمر مخلوقات ذات أرواح، وذلك بحسب أمرك».

وفي شرح أفرام السرياني[4] للتكوين (1: 20) نجد أن السمك، وحوش البحر والتنانين نتجت كلها عن الماء. كذلك فهذا المفسّر الكتابي[5] يشرح هو ذاته (تك 2: 19)، كما يلي: «ثم جُعل معروفاً... أن كل الحيوانات الزاحفة أو التي تدبّ على أربع والطيور كلها أُنتجت من الماء والأرض». من أجل التوسع في الموضوع، انظر أيضاً: أغسطينوس، *مدينه اللّه* (20: 18): Latet enim illos hoc volentes, quia cael ierant olim et terra de aqua, et per aquam constiu dei verbo...»: [«بمعنى أنه لو يخفى عليهم، أولئك الذين يتوقون إلى ذلك، فهو لأن السماء والأرض خلقتا من الماء وعبر الماء في الأزمنة القديمة، بكلمة اللّه...»]. قارن: التلمود الأورشليمي، حاغيغاه8 ،1 ،II ب: «في البداية كان العالم ماءً في ماء». التعبير ذاته يتكرّر في المدراش: تك راباه (5: 2)؛ خر راباه (15: 8؛ 50: 1) وعد راباه (19: 4): «قال بار قبارا: خُلِقت (الطيور) من مواضع ضحلة (الطين) في اليم». قارن: التلمود البابلي، حولين 29 ب. ويذكر براندت[6] تفاصيل أخرى، حيث يتحدّث عن السامبسائيين Sampsäer الذين اعتقدوا أن الماء إله فأعادوا كل الحياة إليه.

إذن: لقد انتشر في الشرق كلّه الاعتقاد بأن الحياة جاءت من الماء. وهو موجود بالتالي عند اليهود، والمسيحيين، والجماعات الغنوصية والمسلمين أيضاً.

الميثة السادسة: تجهيز الأرض

﴿وهو الذي مدّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين

---

(1) قارن: Grimme, Mohammed, II, S. 174

(2) Siegfried, S. 230 - 231.

(3) Kautzsch II, 367.

(4) Opp. I, 18, A

(5) Opp, I. 24, A

(6) Brandt. Elchasai. S. 106 f.

اثنين... وفي الأرض قطع متجاورات وجنّات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماءٍ واحد ونفضّل بعضها على بعض﴾ (13: 3 ـ 4) (3مك). قارن: (15: 19) (2 مك). يُعَلّل خلق الجبال في الآية (16: 15) (3مك)، كما يلي: ﴿وألقى في الأرض رواسي (جبالاً) أن تميد بكم﴾. قارن أيضاً الآيات: (55: 10 ـ 12) (1 مك)؛ (71: 19 ـ 20) (2 مك)؛ (77: 27) (1 مك)؛ (78: 6 ـ 7) (1مك)؛ و(79: 30 ـ 32) (1 مك)، حيث تسمّى الجبال والأرض وسيلة لحياة الإنسان وحياة أنعامه: ﴿متعة لكم ولأنعامكم﴾. قارن أيضاً، الآيات (21: 31) (2مك)؛ (27: 61) (2 مك)؛ (31: 10) (3 مك)؛ (50: 7) (2مك)؛ (51: 48) (1مك)، حيث جعل الله الأرض منبسطة وجهّزها بوديان، مجارٍ للمياه، وحيوانات. لقد نتجت الخضرة الوفيرة عن المطر المخصب؛ انظر (27: 60) (2 مك): ﴿أمن خَلَقَ السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة، ما كان لكم أن تنبتوا شجرها﴾. انظر: (25: 48 ـ 49) (2 مك):﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً[1] ليحيي به بلدة ميتاً ونسقيه مما خلقنا أنعاماً وأناساً كثيراً﴾؛ و(43: 11) (2مك). كذلك خلق الله في البحر منافع للبشر؛ انظر (16: 14) (3مك): ﴿وهو الذي سخّر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها، وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله﴾.

يعرف الأدب اليهودي والمسيحي أيضاً، مثل هذا الوصف للطبيعة وأوصافاً مشابهة أخرى؛ من ذلك، مثلاً، فيلون[2]: «ثم يبدأ [الله] بتجهيز الأرض. فيأمرها أن تحمل عشباً وحبوباً وأن تغل أنواع الأعشاب والحقول العلفية، وذلك كطعام للإنسان وعلف للحيوان. وهو أيضاً يجعل كل الأشجار تَنْبت؛ لا يترك شيئاً وحده، لا النوع الذي يتربى في البريّة ولا النوع الذي يدعى داجناً (نبيلاً). كان هذا كله، مثمراً من بدايته الأولى، بعكس نوع النمو الحالي وطريقته». قارن أيضاً: أفراهاط، الترتيلة [3]14: «عظيمة هي أعمال الله، وعميقة ومدهشة أفكاره؛ فهو يعلّق السماء دون دعائم ويرسي الأرض دون أعمدة؛ وهو يجمع الماء في البحار ويقفل على الريح والعواصف في حجرات بأمر إرادته. وهو الذي مدّ الأراضي في البرازخ، ليفصل بين ماء وماء؛ وهو الذي يفصل اليابسة عن البحار ويسرج الأنوار في قبّة السماء؛ ويرفع الجبال على

(1) التعبير الاصطلاحي في هذا الموضع هو «ماء طهوراً»: ﴿وأنزلنا من السماء ماء طهوراً﴾ =מים טהורם (مايم طهوريم) (حز 36: 25): [«أرش عليكم ماء طاهراً»]، ويذكرنا أصله باستعماله العبادي الديني.

(2) De opif. mundi § 40, ed. Cohn

(3) Wright, S. 278

الأرض، ويفصل النهار عن الليل والنور عن الظلام والصيف عن الشتاء؛ وهو الذي يجمع الرمل مع بعضه ليقسم بين البحار ويجمع البحار مع بعضها ليشكّل المحيط، والأمواج المتلاطمة لا تتجاوز الحدود. الشمس تتقلقل دون أقدام، وتجري متناوبة مع القمر، والسحاب يسرع دون أجنحة، والريح تهب دون جناح، والمياه تجري دون نَفَس. الأرض معلّقة على الماء، والماء متجمّع في الأسس.. قوية هي حيوانات البحر ومدهشة تلك الوحوش العظيمة التي تعيش فيه». للمقارنة: انظر أيضاً وصف الطبيعة في اعترافات أغسطينوس (13: 32). كذلك فالأدب التلمودي ـ المدراشي يصف الطبيعة على نحو مشابه. انظر: حاغيغاه (12 آ، ب)؛ خر راباه (15: 22وما بعد). وكما خُلِق البحر والحيوانات في القرآن الكريم لمنفعة الإنسان[1] (16: 5)؛ (16: 6 ـ 9)، كذلك هي الأشجار في المدراش، تك راباه (13: 2): כל האילנות להנאתן של בריות נבראו: «كل الأشجار مخلوقة لمنفعة الخلائق». وقد أشار غولدتسيهر[2]، إلى أن الجبال مذكورة أيضاً على نحو خاص في الكتابات الهاغادية. انظر: تك راباه (3: 11). إضافة إلى الأدب ما بعد الكتابي، لا بد أيضاً من استخدام المزامير للمقارنة مع وصف الطبيعة في القرآن الكريم. فالمزمور (104: 8 ـ 10)، يصف الجبال بطريقة مشابهة لوصفها في القرآن الكريم. ومن الجدير بالملاحظة هنا، أن المزامير لعبت باستمرار دوراً كبيراً في الليتورجيا وكانت معروفة عند اليهود والمسيحيين عبر قراءاتها التي كانت تُردد بتكرار منتظم. كذلك، فاللوحة التي رسمها القرآن الكريم للطبيعة، متأثرة أيضاً بالانطباع الذي تركته عليها الأمور المحيطة. مع هذا، فوصف الطبيعة الذي يقدّمه القرآن الكريم هنا، يبدو أنه يتوافق مع التمثيلات المسيحية للطبيعة أكثر من مثيلاتها في الكتاب المقدّس اليهودي. كذلك فإن أعمال فيلون، التي تقدّم وصفاً للطبيعة مشابهاً لوصف القرآن الكريم، كان المسيحيون قد قرؤوها في القرن الثاني، كما وردت في كتالوغ[3] الكتّاب المسيحيين وكان لها أثر عظيم على الأعمال التفسيرية لآباء الكنيسة. لكن أعمال فيلون لم تلعب أيّ دور في الكتابات المدراشية التلمودية.

---

(1) تقول تعاليم ثيوفيلوس Theophilus أيضاً، إن البحر خيّر بشأن الفوائد التي يأخذها الناس منه. انظر: Ad Autolycum II, 11

(2) Die Sabbatinstitution in Islam, Gedenkbuch für D. Kaufmann, 1900, S. 2, Amm 1

قارن أيضاً:

Aptowitzer, Arabisch - jüdische Schpfungstheorien, Hebrew Union College Annual, 1929, S. 245

(3) قارن هنا:

Exkurs von A. Harnack. Geschichte d. altchristl. Literatur, 1893, Bd. I, S. 58 f.

ثمة موضع قرآني آخر جدير بالذكر، ينتمي إلى هذا العرض: ﴿وجعل فيها (الأرض) رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر أقواتها في أربعة أيام سواء للداخلين﴾ (41: 10). ومن الآيتين (41: 9، 12) يمكن أن نفهم أن الأرض قُدّرت فيها أقواتها في أربعة أيام. تقول الأولى: «خلق الأرض في يومين»؛ وتقول الثانية:﴿فقضاهن سبع سماوات في يومين﴾. لقد اعتُقِد إذن أن السموات والأرض خُلِقتا في يومين، في حين جُهزت الأرض في أيام الخلق الأربعة الباقية. لكن ثمة حقيقة تبرز للعيان هنا، تقول إن الآية 11 [﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان﴾] تتضمن كلمة (ثم)، وباستطاعة المرء بالتالي أن يوافق غايغر[1] على الرأي القائل، إن أيام الخلق هي: اثنان للأرض (9)، أربعة أيام لتجهيز الأرض (10)، ويومان آخران لخلق السماء (11 ـ 12). لكن هذا غير محتمل أيضاً. فثمة مواضع أخرى في القرآن الكريم (7: 54)؛ (10: 3)؛ (11: 7)؛ (25: 59)؛ (32: 4)؛ (50: 38)؛ (57: 4) تحكي بوضوح للغاية، عن أيام خلق ستة، ومن غير المحتمل أن المعنى هنا ثمانية. وهكذا لا يجب النظر إلى «ثم» المذكورة في الآية 11 كأكثر من تعبير عرضي، والذي غالباً ما نجده في مقاطع أخرى من القرآن الكريم. لكن ربما سُمعت القصة اليهودية التي تقول، إن السماء والأرض خلقتا في اليوم الأول (حاغيغاه 12 آ)، وفي الوقت ذاته سُمِع أيضاً رأي الحاخامين القائل، إن عمل الخلق لليوم الأول اكتمل في اليوم الثاني (تك راباه 4: 1). وبمزج الرأيين معاً، يمكن الوصول إلى الرأي القائل، إن السماء والأرض خلقتا في يومين.

في الآية (24: 45) (مد)، نجد أن كل دابّة قد خُلِقت من الماء، سواء تلك التي تمشي على بطنها أم على رجلين أم على أربع. وهي تستخدم لمنفعة البشر. انظر: (16: 5 ـ 8) (3مك): ﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون. ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون. وتحمل أثقالكم من بلد إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس... والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة﴾. قارن: (43: 12 ـ 13) (2مك)، حيث يقال إن الله خلق كل الأنواع: ﴿الذي خلق الأزواج كلها﴾. انظر أيضاً: (36: 36) (2مك)؛ و(51: 49) (1مك). هذه الجمل تذكّر هيرشفيلد[2] بالمزمور (9: 14، 21 ـ 23)، حيث يذكر كل شيء، إذ يحصي هذا المزمور الحيوانات البريّة أيضاً، في حين لا يسمّي القرآن الكريم سوى الداجنة. كذلك فهو يأمر أن يكون الإنسان حاكم الحيوانات؛ قارن (36: 71 ـ 72): ﴿أولم يروا أنّا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون. وذللناها لهم...﴾. قارن: تك (1: 28 ـ 30).

---

(1)) S. 62

(2) Beiträge zur Erklärung des Koran, Leipzig, 1886, S. 30 f.

من ناحية أخرى، فقد خلق الله «الماءين الأصليين» أيضاً لأجل البشر؛ انظر (35: 12﴿وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه، وهذا ملح أجاج. ومن كل تأكلون لحماً طرياً وتستخرجون حلية تلبسونها﴾.

يفصل الماءان عن بعضهما ببرزخ؛ انظر (25: 53): ﴿وجعل بينهما برزخاً وحجراً محجوراً﴾. قارن: (27: 61). كذلك فالمزمور (104: 8 ـ 9)، يتحدّث أيضاً عن الحاجز الذي يحجز البحر. من ناحية أخرى، يميّز فيلون[1] بين الماءين العذب والمالح: «إنه يفصل الماء العذب والقابل للشرب عن ماء البحر، فيحسبه مع الأرض وينظر إليه كجزء من الأرض، لا من البحر (والحقيقة أنه كذلك)، وللأسباب المذكورة آنفاً، تتماسك الأرض عبر الصفات العذبة (للماء) كما لو أنه رباط محكم».

كذلك، تقول تعنيت من التلمود البابلي (9ب)، أيضاً: תניא ר' אליעזר אומר: כל העולם כולו ממימי אוקיינוס הוא שותה؛ שנ': ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה؛ אמר לו ר' יהושוע: והלא מימי אוקיינוס מלוחים הם؟ אמר ממתקין בעבים:«يُعلِّم: يقول ح. أليعازر: العالم كلّه يشرب من مياه المحيطات. لأنه يقال: وبخار صعد من الأرض ليسقي كل سطحها وأراضيها (تك 2: 6). فيقول له ح يهوشوا: لكن أليس ماء المحيطات مالحاً؟ فيجيب: أصبح عذباً في السحاب». قارن: جامعة راباه (I: 13)؛ تكوين راباه (13: 9 ـ 10). ويفسّر أفرام السرياني تك 1: [2]2؛ 1: [3]6؛ 1: [4]9، بالقول إن الماء الأصلي لم يكن مالحاً، وإن الماء الأعلى عذب، وإن الماءين منفصلان كل عن الآخر.

لقد قامت حاغايغاه الأورشليمية (17 ،II، 1 آ)؛ حاغيغاه (15 آ)، وتك. راباه (2: 6) بتقديم حسابات حول طول الحاجز الذي يفصل المياه العليا عن المياه السفلى وعرضه. وفي تك. راباه (4: 4)، نلاحظ بوضوح أنه لا يمكن اختلاط الماءين بعضهما ببعض: אינן מתערביין: «ليسا مختلطين». وبرأي ح. ليفي، (تك. راباه 13: 14)، فإن المياه العليا مذكرة، والدنيا مؤنثة.

---

(1) De opif mundi § 131, ed. Cohn

(2) Opp. I. 6 F ff.

تك (1: 2): «كانت الأرض خاوية خالية، وعلى وجه الغمر ظلام».

(3) Opp, I, 13. E ff.

تك (1: 6): «وقال الله: ليكن جَلَد في وسط المياه وليكن فاصلاً بين مياه ومياه».

(4) Opp, I, 15. Eff.

تك (1: 9): «وقال الله: لتجتمع المياه التي تحت السماء في مكان واحد وليظهر اليبس».

ومن مدراش أكثر حداثة، هو بركة ح. أليعازر، الفصل الخامس، نقتبس الفقرة التالية: כל להנהרות כשם שהם מהלכין על הארץ הם טובים וברוכים ומתוקים؛ ויש מהן הנייה לעולה؛ נכנס ולים הם מא ורימארפים ומרורים ולין מהן הנייה לעולם:«كل المياه، حين تسير على الأرض، تكون جيدة، مباركة، عذبة ومفيدة للعالم، لكن حين تصبّ في البحر، تصبح ملعونة، تفهة، مرة، وغير مفيدة للعالم».

إذن: يمكن إثبات تصوّر الماءين الأصليين عند اليهود والمسيحيين.

إن وصف الطبيعة في الكتابات اليهودية والمسيحية ما بعد الكتابية مشتق غالباً من الآيات المزمورية، وهو يقلّد الأسلوب المزموري. ويمكن لواحدنا أن يقارن بهذا الصّدد تراتيل أفراهاط على نحو خاص. وسماع تلاوة مقاطع من المزامير، إضافة إلى أجزاء من تراتيل مسيحية شبيهة بها، ممكن جداً؛ وتقليدها غير مستبعد.

الله في القرآن الكريم (41: 10) هو أيضاً مثل الإله في العهد القديم (تك 1: 22)، بارك عمل خليقته.

ميثات خلق العالم: من خلق السماء إلى العرش الإلهي

مما لا شك فيه أن ميثات السماء وحواشيها هي الأكثر تغلغلاً في الأسطوريّة، إن في الكتاب المقدّس بعهديه، أو في القرآن الكريم. فالصورة القديمة للسماء كسقف للأرض متماسك مزين بالأنوار حيث يسكن الإله، فقدت كل مدلولاتها مع دخول الإنسان عالم الفضاء واكتشافه بالمطلق أن الأزرق الذي نراه حين ننظر إلى الأعلى ليس سماء بل تكاثف طبقات جويّة يعطي انطباعاً مزيفاً بأنه سقف. مع ذلك، يمكن للمؤمن أن يستريح تماماً حين لا يأخذ المفهوم «سماء» بحرفيته القديمة، معتبراً إياه تعبيراً عن لانهائيّة الذات الإلهيّة، التي تمتد في الكون المترامي الأطراف. رغم ما سبق، لا يمكن إلا أن نتساءل: من أين جاء النبي محمد بهذه الكتلة الكبيرة من التصورات الميثولوجيّة المتعلقة بالسماء ومنظومتها؟ الإجابة ستأتي ربما في النص المختصر التالي؛ بل نلاحظ أحياناً أن ثقافة النبي محمد، التي لا يمكن غير الانحناء أمامها، وصلت إلى التوراة السامريّة، حين أخذ منهم فكرة أن الإله يرفع السماء بغير عمد. نقول أخذ منهم، لأنه يمكن لشخصين الوصول إلى نتيجة علميّة مجرّدة في زمنين أو مكانين مختلفين، مثل قانون الجاذبيّة. لكن تطابق نصين ميثولوجيين من زمنين مختلفين أو مكانين مختلفين لا يعني غير أن الأحدث أخذ عن الأقدم.

الميثة السابعة: خلق السماء

﴿ثم استوى (اللّه) إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين. فقضاهن سبع سماوات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح وحفظاً﴾ (41: 11 ـ 12) (3مك). قارن (2: 29) (مد)؛ (23: 17، 86) (2مك)؛ (65: 12) (2مك). في (78: 12) (2مك) توصف السماء بأنها ﴿سبعاً شداداً﴾ وفي (23: 17) ﴿سبع طرائق﴾. كذلك فقد خُلِقت السموات واحدة فوق الأخرى: ﴿الذي خلق سبع سموات طباقاً﴾ (67: 3)؛ انظر أيضاً: (71: 15) (2مك).

عن طريق الفرس[1] أو الغنوص[2]، وصلت الكواكب الإلهية البابلية السبعة، الممثلة رمزياً في أبواب المعبد[3]، إلى اليهود والمسيحيين، كتصوّر لسماوات سبع. وتتقاطع الميثات البابلية مع القرآن الكريم في مفهوم السبع سموات طباقاً، الذي يبدو مشابهاً لمفهوم «طوبوقاتي»[4] البابلي. مع ذلك يظهر أن تصوّر السموات السبع وصل إلى اليهود في زمن قديم[5]. فالتلمود يعرفه، لأنه ربما وجد دعماً لهذا التصوّر في مصطلح שמי שמים شمي شميم[6] (سماء

(1) Bousset, Die Religion d. Judentums, 1906, S. 569. Kautzsch II, S. 121, Anm 1.

(2) Bousset, Hauptprobleme. 1907, S. 11 ff.

(3) Zimmern, Die Keilinschriften und des Alte Testament, S. 260 f; Jensen, Kosmologie, S. 163 ff; Wünsche, Salomos Thron und Hippodrom, Ex oriente lux, Leipzig, 1906, S. 6.

(4) انظر:

Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament, 3 Aufl., S. 617, Note 2 und Wünsche, Salomos Thron, S. 5, Anm. 2.

(5) في أبوت، د. ر. ن (طبعة 55 (Schechter ب)، يعدّ ح. مثير السموات السبع. وربما أن بس. د. ح. كاهانا (154 ب) ترجع إلى مصدر أقدم، لأنها لا تعرف الاسم اللاتينيVelum = للسماء السابعة.

قارن من أجل المرجع:

Ginzberg, Die Haggada in der apokryphischen Literatur und bei den Kirchenvätern, MGWJ, 1898, S. 547, Anm. 5.

قارن أيضاً: زوهار (9 :IIIب): עבשעתא דברא קדשא בריך הוא עלמא ברא שבעה רקיעיו לעילא ברא שבעה ארצים קתת שבעה ימים שבעה נהרות שבעה יומין שבעה שבועות שבעה שנים שבעה פעמים שבעה אלפי שנין: «عندما خلق القدوس المبارك العالم، خلق فوق قبب سبع سموات، وتحت 7 أرضين، 7 بحار، 7 أنهار، 7 أيام (الأسبوع)، 7 أسابيع، 7 سنوات، 7 أحقاب، و7 آلاف سنة... وتوضعت قبب السموات السبع كلها فوق بعضها مثل حراشف البصل».

(6) Geiger, S. 63

السموات أو السماء السابعة)، أو لأنه رأى في المترادفات الكتابية العديدة برهاناً على المعلومة الشعبية القديمة[1].

من آراء التلمود في هذا السياق، ما تقوله حاغيغاه (12 ب): ר' לוי אמר שבעה· ואלהן: וילון، רקע، שחקים، זבול، מעון، מכון، ערבות· וילון אינו משמש כלום، אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית ומחדש בכל יום מעשה בראשית··· רקיע שבו חמה ולבנה، כוכבים ומזלות קבועים··· שחקים שבו רחיים עומדות וטוחנות מן לצדיקים···זבול שבו ירושלים ובית ···ומעון שבו כתות של מלאכי השרת שאומרות שריה···ערבות··· שם אפנים ושרפים וחיות הקדש ומלאכי השרת וכסא הכבוד· מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות: «قال ح. ليفي: توجد سبع (سموات)، وهذه [السموات] هي: فيلونن (= فيلونم)، رقعيا، شحقيم، زبول، معون، مكون، عربوت. لا تفيد فيلونن في شيء، فهي تدخل في الصباح وتخرج في المساء وتجدّد كل يوم عمل الخلق... في رقعيا تُثبت الشمس، والقمر، والنجوم، والكواكب... في شحقيم توجد الطواحين التي تطحن المن للأبرار.. في معون توجد مجموعات الملائكة الخدم، الذين يسبّحون بحمد اللّه في الليل.. في عربوت يوجد الأوفانيم، السرافيم والأرواح المقدسة والملائكة الخدم والعرش الإلهي، أما في عربوت فيجلس الملك القدير الجليل على العرش». قارن:من المدراش، تثنية راباه (2: 23)[2].

من المفترض أن السموات السبع معروفة أيضاً في العهد الجديد: 2 كو (12: 2)؛ اف (4: 10). أما «أخنوخ السلافي» فقد تجوّل في السموات السبع، بل إنه يستطيع دخول السماء السابعة حيث يجلس اللّه على العرش[3]، وحيث تلقى ثوباً سماوياً. ونجد أيضاً أشياء مشابهة لما سبق في الأدب الفارسي[4]. كذلك فإن «عهد الآباء الاثني عشر»[5]، الذي يبدو، بحسب معرفتنا، أنه عمل لأحد المسيحيين[6]، يقول: «اسمعوا الآن ما سنقوله عن السموات السبع.

---

(1) Ginzberg, Haggada, MGWJ, 1898, S. 548

(2) من أجل التصوّر عند اليهود، قارن:

F. Weber, Jüd. Theologie, S. 162 ff.

(3) انظر: أخنوخ السلافي، 22 ـ 38؛ صعود إشعيا 9: 2.

قارن: Jolowicz, Die Hemmelfahrt u Vision de Proph. Jes. Leipzig, 1854, a. a. D

(4) Kautzsch, II, 121, Anm. 1

(5) Kautzsch, II. 459

السفلى هي الأظلم، لأن هذه تكون مهيأة لكل ظلم بشري. الثانية تحتوي النار، الثلج والجليد، المعدِّين لأجل يوم يصدر الرب أوامره، يوم القيامة. فيها توجد أرواح كل أولئك الذين يشهدون على الكفار. في الثالثة توجد قوات معسكر الجنود، التي تؤمر يوم القيامة، بالانتقام من أرواح الخاطئين والكذبة. لكن الذين في الرابعة التي فوق هذه مقدّسون. لأن في السماء التي فوق الجميع، توجد العظمة الكبيرة في قدس الأقداس، فهي أعلى من كل قداسة. في التي تتلوها توجد ملائكة وجه الرب، الذين يخدمون الرب ويتضرعون إليه من أجل كل خطأ للأبرار. وهم الذين يحضرون إلى الرب رائحة البخور والهدايا غير الملطخة بالدماء. في ما تحت ذلك يوجد الملائكة، الذين يحضرون لملائكة وجه الرب الإجابات. في التي تعقب ذلك، توجد العروش والقوات، وفيها تقدّم للّه أناشيد التسبيح على الدوام»[1].

عن السموات السبع، يتحدّث أيضاً «باروخ الأبوكريفي»[2]، وكذلك «عهد إبراهيم»[3]. وإذا ما أردنا أن نستشهد بأحد آباء الكنيسة، يمكننا تقديم إيريناوس للمقارنة[4]: «septem quoque coelos fecisse, super quos demiurgum esse dicunt» «سبع سماوات صنعت يقال إن الخالق موجود فوقها».

في كل المواضع المذكورة آنفاً، كما في القرآن الكريم أيضاً (41: 12): ﴿وأوحى في كل سماء أمرها﴾، يظهر بأن لكل سماء وظيفة. فبحسب تصوّر القرآن الكريم، نجد في السماء الدنيا مصابيح (41: 12): ﴿وزيّنا السماء الدنيا بمصابيح﴾؛ قارن (37: 6)، (67: 5)، والتي تتطابق مع مفهوم חלונות (نوافذ) التي تُزَوّد[5] بها رقيعا في «بابا بترا» (74 آ) من التلمود البابلي. وبحسب تعاليم القرآن الكريم (17: 1)، يبدو أن المسجد السماوي الذي أُخِذ إليه محمد ليلاً موجود في السماء العليا، حيث الملائكة يقدّمون خدماتهم (عبادة) للّه[6]، والتي

Aptowitzer, Pareipoloitik der Hasmonerzeit im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum, 1927, S. 88 f.

(1) Kautzsch, II, S. 466.

(2) übers. von Bonwetsch, NGGW, 1896, S. 94.

(3) übers. von Bonwetsch, 1897, S. 58

(4) Adv. Haereses c. I, 9.

(5) من أجل التصور اليهودي؛ قارن أيضاً:
Tarbis, II, 2,3 ff. בית הטקדש של מעלה: الهيكل العالي Aptowitzer:

(6) قارن أيضاً: Tarbis, II, 2,5 ff: העבודה בבית הטקדש של מעלה: العمل الذي في الهيكل العالي :Aptwitzer

توصف في (7: 206) «بالسجود»[1]. (من أجل طوبوغرافيا المسجد الأقصى، يمكن مراجعة كتابنا، حكايا الصعود)؛ أكثر من ذلك، يوصف شكل عبادتهم بأنه «تسبيح» (39: 75)؛ (40: 7)؛ (41: 38)؛ (42: 5). كذلك فالآية (40: 7) تشير إلى الصورة التي يقدّمها القرآن الكريم لما يحيط بالعرش الإلهي، حيث الملائكة المحيطون بالعرش الإلهي، يسبّحون بحمد الله، ويلتمسون الغفران للمؤمنين[2]. في الوقت ذاته، السماء مزوّدة بحرس (حفظ). وتخبرنا (37: 6 ـ 10) عن الغاية من هؤلاء الحرس: ﴿إنّا زيّنا السماء الدنيا بزينة الكواكب. وحفظاً من كل شيطان مارد. لا يسمعون إلى الملأ الأعلى ويقذفون من كل جانب دحوراً ولهم عذاب واصب. إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب﴾. قارن: (15: 16 ـ 18)؛ (21: 32)؛ (25: 61)؛ (67: 5)؛ (85: 1). وفي موضع آخر من القرآن الكريم نجد أيضاً التصوّر عن وجود أرواح تسترق السمع. ففي (72: 1 ـ 11) أرادت جماعة من الجن الإنصات إلى تلاوة القرآن الكريم. فجلست في السماء، التي كانت ملأى بالحرس والشهب، فطردت بالشهب. وفي (26: 210 ـ 212) يجب أن لا ينزل الشياطين مع وحي القرآن الكريم، كي لا يستمعوا له. مع ذلك، ففي (26: 221 ـ 223) يسمح لهم باستراق السمع إلى الآثمين. لكن أمية بن أبي الصلت[3] يعرف أيضاً، أن الشياطين ترمى بالشهب[4].

وهكذا، ففي حين يتقاطع تصوّر السبع سماوات في القرآن الكريم مع مثيله عند اليهود، والمسيحيين والغنوص، فإن تصوّر الأرواح التي تسترق السمع لا نجده إلا عند اليهود. ففي الحاغيغاه (16 آ)، نجد أن «שומעים מאחורי הפרגוד: الشديم يسترقون السمع خلف الستارة»[5]. وفي مواضع أخرى نجد مسائل مشابهة أيضاً. فعلى سبيل المثال، في براخوت

---

(1) انظر: Horovitz, Mohammeds Himmelfahrt, Islam IX,162f.

(2) يلفت نظري الأستاذ البروفسور أبتوفيتسر في نص له من 19، 4، 1932، إلى أن تصوّر الملائكة المستغفرة موجود أيضاً في الكتابات اليهودية (قارن: Tarbîs, II, 2,5 f). لكن الآية (40: 7) تظهر أيضاً، بأسلوب متكامل، وجود أثر مسيحي. وذلك بناء على ذكر الملائكة والبشر «المؤمنين» قبل كل شيء.
انظر أيضاً: Bousset, Die Religion d. Judentums, 1906, S. 379
قارن أيضاً: Testament der 12 Patriarchen, III, 3. انظر: Kautzsch, II, 466.

(3) Frank - Kamenetzki, S. 9.

(4) يبدو أن بولس يجعل النجوم ذات جوهر حي. انظر: 1 كو (15: 40 وما بعد): [«ومنها أجرام سماوية وأجسام أرضية... وهذا شأن قيامة الأموات... يُزرَع جسم بشري فيقوم جسماً روحياً»].
قارن: Eichler, Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran, Leipzig, 1928, S. 115

(5) انظر: Geiger, S. 81; Wellhausen, Reste altar. Heidentums, S. 137, Anm. 6; Horovitz, Mohammeds Himmelfahrt, Islam, IX, S. 163, Anm. 3

(18 ب) نجد أحد الأتقياء ينصت إلى روحين تتحادثان، فتقول واحدة للأخرى: «تعالَ، يا رفيقي، فنحن نرغب أن نحجل في العالم ونسترق السمع من خلف الستارة، لنعرف أيّ عقاب سيحلّ بالعالم». وبحسب حاغيغاه (14 ب)، ينشغل ح. يهوشوا وح. يوسي بالتعاليم المتعلقة «بمركبة حزقيال» מעשה מרכב: [صنع المركبة] حيث يحتشد الملائكة لاستراق السمع. وتقول بيراخوت (6 آ)، إن الشديم تحتشد في بيت التعليم[1]، وفي حاغيغاه (15 آ) يتلقى الملاك مططرون 60 سوطاً نارياً كعقاب. وأخبرت نداريم (39 ب)، أن الشمس والقمر أرادا أن يجعلا أنوارهما متوقفة على إعطاء الله لموسى حقه في قضية قورح באותה שעה יורו בהם חצים ותנחות: عندئذٍ رموا بالسهام والرماح. هذا في رسائل التلمود.

لكن بركة ح. أليعازر، الأحدث من سابقاتها، تتفق بأعظم ما يمكن مع الشكل القرآني الكريم للقصة، تقول في الفصل السابع: והמלאכים שנפלו מגדולתן וממקים קדשתן מן השמים··· כשהם עולים לשמוע דבר מאחורי הפרגוד הן מתרדפין בשבט של אש וחוזרים לאחוריהן למקומן: «والملائكة الذين سقطوا من مواضعهم العالية وأماكن قدسيتهم في السماء، حين نزلوا، وراحوا يسترقون السمع من خلف الستارة، طردوا بقضبان نارية فعادوا إلى أماكنهم». لكن لم نصادف عرضاً مماثلاً في الأدب المسيحي. فقط في «الغنيزا، قسم الأخيار»[2]، يُقال إن الملائكة التي تخالف كلمة الله، تحاط بنار متوهجة.

يقول القرآن الكريم (41: 11)، إن السماء قبل أن تأخذ شكلاً كانت دخاناً: ﴿وهي دخان﴾. قارن: إشعيا (51: 6): שמים כעשן נמלחו:[«السماوات كالدخان»]. أما في تك. راباه (4: 9) فتسمى النار عنصر السماء: ויקרא אלהים לרקיע שמים רב אמר: אש ומים· ר׳ אבא ב״כ אמר משום רב: נטל הקב״ה אש ומיים ופתכן זהבזה، ומהן נעשו שמים: « يُسَمّي الله الجَلَد سماء (تك 1: 8). يقول راب: (إن كلمة سماء שמים: شميم: تعني): نار אש: اش؛ وماء מים: ميم. ويقول رابا بار كهانا باسم راب: أخذ الله النار والماء ومزجهما، ومنهما أقام السماء». قارن: حاغيغاه (2 آ)؛ عدد راباه (12: 4)؛ تكوين راباه (10: 3).

وبرأي الهاغاداه، كان الماء والريح والنار موجودين قبل خلق العالم: (خروج رباه 15: 22): : שלש ריות קדמו את העולם: המים، הרוח، והא: [«ثلاثة خلائق سبقت العالم: الماء، الريح والنار»].

---

(1)) إلى هذا التصور يشير القرآن الكريم في (72: 18): [﴿وأن المسجد لله فلا تدعوا مع الله أحداً﴾]. انظر: Geiger, S. 82

(2) übers, von Lidzbaraski, Gottingen, 1925, S. 15

لكن السماء والأرض تُدعيان إلى الله بكلمات: ﴿ائتيا طوعاً أو كرهاً﴾ (41: 11)، وذلك لإعطائهما هيئة، فتجيبان: ﴿أتينا طائعين﴾ (41: 11). نشير هنا أولاً إلى اش (48: 13)، التي ربما أُسيء فهمها: אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים קרא אני עליהם יעמדו יחדו:[«يدي بسطت الأرض ويميني بسطت السموات، أدعوهن فيقفن جميعاً»]. لكننا نستطيع من الآن فصاعداً أن نتخذ أساساً القصة التالية، والتي تروى في حاغيغاه (12 آ)، والتي تدعي أن العالم حقق مراده بالخلق أيضاً، وأن الله، حتى يضعه في حدوده، صرخ به:בשעה שרבא הקב"ה את העולם היה מרחיב והולך כשתי פקעיות של שתי עד שגער בו הקב"ה והעמידו:«حين خلق الله العالم، راح يتسع بشكل دائم مثل كبّتي نسيج، حتى أتي به الله وأوقفه، كما يبرهن أيوب (26: 11) [«أعمدة السماء تتزعزع، وتفزع من زجره»]». وبحسب ح. ليفي، (المرجع ذاته)، فقد وضع الله البحر في حدوده بالطريقة ذاتها.

بحسب تعاليم القرآن الكريم (15: 6) (2مك)، فقد جمّل الله السماء بمهارة بالغة: ﴿ولقد جعلنا في السماء بروجاً وزيّناها للناظرين﴾. قارن: (37: 6) (2مك)؛ (67: 5) (2مك)؛ (79: 29) (1مك)؛ و(85: 1) (1مك). وتحت كلمة «بروج»، يمكن أن نتلمّس صورة النجوم في دائرة البروج Zodiakus [1]). لقد جاءت الكلمة من πυργος purkes , burgus، التي لا بد أنها تشير إلى أبواب المعبد القديمة عند البابليين، والتي تظهر في وقت لاحق بمعنى كواكب. في هذا السياق، لا بد أن نذكر عموس أيضاً (9: 6): הבונה בשמים מעלותיו: [«الباني في السماء علياته»].

إضافة إلى ما سبق، نجد في أيوب (26: 13)، الإشارة إلى الأجرام السماوية كزينة للسماء: ברוחו שמים שפרה:[«بنفسه كنس السموات»]؛ وفي سيراخ أيضاً (43: 9): «مجد النجوم بهاء السماء، وهي زينة نيّرة من عُلَى الرب».

في القرآن الكريم يطلق على السماء أيضاً اسم ﴿سبع طرائق﴾ (23: 17) (2مك). قارن: قض (5: 20): [«من السماء قاتلت الكواكب، ومن مدارها قاتلت سيسرا»] ومز (19: 2): [«السموات تحدّث بمجد الله، والجلد يخبر بما صنعت يداه»] أيضاً. وفي بيراخوت (85 ب)، يقدّم لنا المصطلح التلمودي שבילי דרקיע:[سبيلي درقيع] معنى مشابهاً.

لقد رفع الله السماء بغير عمد. انظر: (13: 2) (3مك): ﴿رفع السموات بغير عمد...﴾. في

(1) Pautz, Mohammeds Lehere von der Offenbarung, 1898, S. 48

ذلك يقول أيوب (26: 11): עמודי שמים: «أعمدة السماء». كذلك فالسامريون[1] يصفون خلق السموات بطريقة مشابهة: שומיה אסקף בלא עמודים: شميه أسقف بلا عموديم [«سُقفت السماء بلا أعمدة»]. ويقدّم أفراهاط، في الترتيلة 14، تعاليم مشابهة[2]. قارن أيضاً: حاغيغاه (12 ب)، حيث بالإشارة إلى أيوب (8: 6): [«ويزعزع الأرض من مكانها، فترتجف أعمدتها»]، تجري هنالك مناقشة تفيد أن الأرض تستريح على أعمدة. وربما أُسيء فهم هذا النوع من النظريات.

السماء لا تسقط على الأرض فالله يمسكها (22: 65) (1مك): ﴿ويمسك السماء أن تقع على الأرض﴾. لقد رفع الله سقفها (79: 28) (1مك): ﴿رفع سمكها﴾ ووسّعها (51: 47) (1مك): ﴿وإنّا لموسعون﴾. وتصفها (21: 32) (1مك) بأنها ﴿سقفاً محفوظاً﴾، أما في (50: 6) (2مك) فتوصف بأنها ﴿ما لها من فروج﴾.

الميثة الثامنة: الأنوار في السماء ونظامها

الآية (10: 5) (3مك): ﴿وهو الذي جعل لكم الشمس ضياء والقمر نوراً وقدّره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب (حساب الزمن)﴾. قارن (71: 16) (2مك)، حيث يقال: ﴿جعل الشمس سراجاً﴾. انظر أيضاً: (78: 12 ـ 13) (1مك): ﴿وبنينا فوقكم سبعاً شداداً. وجعلنا سراجاً وهاجاً﴾.

قارن أيضاً: الآيتين (6: 96 ـ 97) (3مك): ﴿وجعل.. الشمس والقمر حسباناً. ذلك تقدير العزيز العليم. وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر...﴾.

في تك (1: 16)، ثمة فرق بين وصف نور الشمس ووصف نور القمر، حيث يتم الحديث عن «النيّر الأكبر» للشمس، و«النيّر الأصغر» للقمر. لكن الشمس في القرآن الكريم لا توصف فقط «بالضياء»، بل سراج[3] שרגא = (سرغا) أيضاً، بعكس القمر الذي هو «نور» ليس إلا. لذلك فهي تمضي لأماكن استقرارها (36: 38): ﴿تجري لمستقر لها﴾. قارن بهذا الصدد: مز (104: 19)، وجا (1: 5). أمّا القمر فقد قُدّر منازل (36: 39 ـ 40)، ﴿حتى عاد كالعرجون القديم﴾، ﴿لتعلموا عدد السنين والحساب (حساب الزمن)﴾.

---

(1) انظر:

Baneth, Des Samaritaners Marqah an 22 Buchstaben... anknüpfende Abhandlung, 1888, S. 24.

(2) Wright, S. 278.

(3) Fraenkel, De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis, Diss. Leyden, 1889, S. 7.

ثمة مواضع لا حصر لها في الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي والتي تتحدث عن نظام أنوار السماء. فمثلاً، في تك (1: 4)،تعرف بأنها לאתת ולמועדים ולימים ושנים:[«علامات للمواسم والأيام والسنين»]. قارن أيضاً: «مزامير سليمان»[1]، (18: 10 ـ 12): «كبير وعظيم إلهنا، الذي يقيم في الأعالي، الذي ينظم الأنوار في مساراتها لحساب الزمن، سنة تأتي وسنة تذهب، ولا تحيد عن طريقها الذي أمرت به لها. في الخوف من الله تبدّل نهاراً بنهار، منذ خلقها الله، وإلى الأبد. وما أخطأت، منذ أن خلقها الله، منذ الزمن الأزلي لم تحد عن دربها، إلا إذا أعطى الله الأمر لعبيده» انظر أيضاً: تكوين راباه (6: 1): למה נבראת לבנה? למועדים כדי לקדש בחשבונה ראשי חדשים ושנים: «لماذا خُلِق القمر؟ لأجل مواعيد الأعياد. ليقدّس حسابكم لبدايات الأقمار والسنوات». وفي شبّات (75 آ)، يعتبر من الخطأ، أن لا يُجرى حساب الزمن وفق دورات الأجرام السماوية. أما أفراهاط، فيقول في الترتيلة الثالثة والعشرين[2]: «الشمس تنير من كلمتك، وبحسب إرادتك تدبر كامل خلقك. القمر يتبدّل بطريقة رائعة، فأنت أقمته من أجل تقسيم الزمن. أنوارك قسمتها إلى أعياد، وهي تزين كل الخلائق». وفي إحدى ملاحم الخلق المكتشفة في إحدى لقى نينوى[3]، يقال: «هو يجعل القمر الجديد يشع، يخضع له الليل، يجعله يعرف كجسد الليل، يجعل الأيام معروفة، وشهرياً يغطيه باستمرار بتيجانه الملكية، قائلاً: حين تشرق عند بدايات الأشهر على الأرض، عليك أن تأمر الأبواق، كي تجعل أيام السنة معروفة[4]» إلخ[5]. ويلفت نظرنا نيلسن[6] إلى أنه في علم الفلك البابلي، تسمى دورة النجوم «سيراً» (ألكتو) والمجرى «درباً» (حرّانو) ومستقراتها «مانزازو» أو «شوبتو». كذلك نجد هنالك أيضاً «منزلتو» = منازل[7].

وهكذا يمكن أن نجري تقاطعاً بين تصوّر القرآن الكريم لأنوار السماء والتصور اليهودي أو المسيحي لها.

(1) Kautzsch, II, S. 148
(2) Wright, S. 494.
(3) Nielsen, Die altarab. Mondreligion, Straßburg, 1904, S. 59
(4) Enuma eliš, Taf. V, Z. 12 - 18, S. 36.
(5) L. W. King, The Seven Tablets of Creation, London, 1902, I, S. 78; 80.
(6) Das. S. 63.
(7) Nielsen, das., S. 64

بحسب تعاليم القرآن الكريم، فقد كتب الله، أن يراعي كل كوكب دورته، ويعلق (أصلاً: يسبح) في فضائه. انظر: ﴿كل في فلك يسبحون﴾ (21: 33) (2مك). انظر أيضاً: (40:36) (2مك)[1]..

الميثة التاسعة: النهار والليل

الآية (17: 12): ﴿وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم لتعلموا عدد السنين والحساب (حساب الزمن) وكل شيء فصّلناه تفصيلاً﴾. قارن (25: 47) (2مك)؛ (28: 73) (3مك)؛ (6: 96) (3مك).

تذكّرنا بداية الآية المستشهد بها آنفاً قليلاً بالجملة الختامية في أيام الخلق الكتابية: «كان مساء، وكان صباح». لكن الوظيفة التي تضفى على «الأنوار» في السماء، بحسب التكوين (1: 14):، « لجعل حساب الزمن ممكناً، تأخذ بحسبانها هنا النهار والليل، بيد أن القرآن الكريم يضفي هذه الوظيفة على «أنوار» السماء أيضاً (انظر 10: 5) (3مك)؛ (78: 13) (1مك)..

لكن الليل والنهار مقرر لهما، أن يتناوبا أبد الدهر (25: 62) (2مك): ﴿جعل الليل والنهار خلفةً﴾. انظر أيضاً: «2: 164) مد) [الهامش خطأ][2]. قارن أيضاً: (31:29؛ 3 مك)؛ قارن: (35:13؛ 3مك)، (37:36؛ 2مك) أو أيضاً 5: 39)؛ 3مك)؛ و(27:3) مد».

يسبح إشعيا بحمد الله (45: 7) بوصفه خالقاً للنور والظلمة. قارن أيضاً: مز (104: 19)؛ مز (136: 8 ـ 9)؛ أي (38: 12).

وتقدّم الليتورجيا اليهودية من جديد هذه الأفكار بوضوح في صلاة المغرب: גולל אור מפני חשך וחשך מפני אור ומעביר יום ומביא לילה ומבדיל בין יום ובין לילה: « يولج النور دون انقطاع في الظلام والظلام في النور. وهو الذي يجعل النهار يمر ويأتي بالليل، ويفرّق بين النهار والليل. » لكن مصدر هذه العبارة في الصلاة هو براخوت 11 ب.

كذلك نجد عبارات مشابهة في الأدب المسيحي، مثل أقليمنضس الأول (24: 3)، فلكس،

---

(1) يذكّرنا الأستاذ أبتوفيتسر في رسالة تحمل تاريخ 1932/4/19 بهذه الوظيفة في بساحيم، (94 ب): גלגל קבוע ומזלות חוזרין: «دائرة النجوم تقف ثابتة، والكواكب تتحرك في دائرة». ويذكّرني أيضاً بتكوين راباه (6: 13): אין אנו יודעין אם פורחין הן באויר ואם שפין ברקיע: «نحن لا نعرف ما إذا كانت الكواكب تطير في الفضاء أو تسبح في السماء».

(2) يشير رفلن Rivlin بحق، في كتابه «Gesetz im Koran»، القدس، 1934، إلى أن حساب الزمن عند الأنبياء هو جزء من التنظيم الإلهي للعالم (ص 3).

أوكتافيوس[1]، حيث يُشار إلى تعاقب الليل والنهار بجانب الإشارة إلى تعاقب الفناء والخلق في حياة الطبيعة. يقول أفراهاط في الترتيلة الثانية والعشرين موضحاً أيضاً: «تنهي الشمس دورتها من الشرق إلى الغرب في اثنتي عشرة ساعة. وحين تنهي دورتها، يحجب الليل نورها..[2]».

أما الشاعر السرياني يعقوب السروجي فقد كرّس أحد الميمرات mēmr لتعاقب الليل والنهار[3].

إذن: إن التصور القرآني عن تعاقب الليل والنهار موجود أيضاً عند اليهود والمسيحيين.

لكن الليل، بحسب القرآن الكريم، مخلوق للراحة، والنهار للبصر. انظر: (67:10؛ 3 مك): ﴿وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً﴾ قارن:(6: 96 ـ 97)؛ (3 مك): ﴿وجعل الليل سكناً والشمس والقمر حسباناً... وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر﴾؛ (88:27)؛ (2مك) ﴿ألم يروا أنّا جعلنا الليل ليسكنوا فيه والنهار مبصراً﴾؛(61:40)؛ (3 مك): ﴿الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً﴾ قارن: عروبين 65 آ: לא איברי לילה אלא לשינתא: لم يخلق الله الليل إلا من أجل السكينة.

الميثة العاشرة: الأشـــهر

(الآية 36:9)؛ (مد): ﴿إن عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض﴾. يتضح مما سبق أن هنالك رغبة بالقول إن الله حدّد عدد الشهور عند الخلق[4].

من ناحية أخرى، نجد أن المدراش أيضاً، يعرف الرأي القائل، إن الله حدّد عدد الشهور عند خلق العالم. انظر: خروج راباه (15: 12): משרוור הקב״ה את עולמו קבע בו ראשי חדשים: حين اختار الله عالمه، حدّد بدايات الشهور والسنوات. قارن: أختوخ السلافي[5]، الفصل 65 [6].

---

(1) انظر:

Tor Andrae, Kyrkohist.rsskrift, 1925, S. 73.

(2) Wright, S. 438.

(3) Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur, S. 127

(4) Rivlin, Gesetz im Koran, Jerusalem, 1934, S. 4.

(5) طبعة Bonwetsch

(6) كذلك فإن أفلاطون جعل الزمن ينشأ جنباً إلى جنب مع العالم. انظر تيمايوس 38 ب Timaios): χρονοζ δ οµν µετ ονρανον γεγονεν,ινα αµα γεννηθεντεζ αµα και λνθωσιν. [«خلق العالم مع الزمن في الوقت ذاته كي يتهدما معاً مثلما خلقا معاً»]

الميثة الحادية عشرة: تسخير الله الأرض للبشر

الآية (31: 20) (3مك): ﴿ألم ترَ أن الله سخّر لكم ما في السموات وما في الأرض﴾. قارن: (22: 65)؛ (45: 12) (3مك). وهنا لا بد من المقارنة مع تك (1: 28)، ومع مز (9)[1].

الميثة الثانية عشرة: نهاية الخلق. العرش الإلهي

العرش الإلهي مذكور في اش (6: 1)؛ حز (1: 26)؛ حز (10: 1)، وفي مواضع أخرى من العهد القديم. أما في مز (11: 4) ومز (103: 19)، فيقدّم العرش باعتباره موجوداً في السماء. لكننا في حاغيغاه (12 ب) نجده في السماء العليا حيث يعتبر المظهر الإلهي المكثف. وفي حين إنه، في التلمود، يُخلق هذا العرش قبل خلق العالم (نيداريم (39 ب)؛ بساحيم (54 آ»، وذلك للتعريف بأنه كان موجوداً قبل الخلق وأثناء الخلق، نجد العرش الإلهي في القرآن الكريم فوق الماء. انظر (11: 7) (مد): ﴿وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام، وكان عرشه على الماء، ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾. وهكذا يبدو أن القرآن الكريم يفترض وجوداً للعرش السماوي سابقاً لخلق العالم Präexistenz.

تعلّمنا أبوت أيضاً (5: 1) أن الله امتلك بالخلق إمكانية فحص العالم المعنوي عينياً: בעשרה מאמרות נברא העולם ·ומה תלמוד למור והלא במאמר אחד יכול להבראות? אלא להפרע מן הרשעים שמאבדים את העולם שנברה בעשרה מאמרות וליתן שכר טוב לצדיקים שמקיימים את עולם שנברה בעשרה מאמרות: «بعشرة أقوال خلق العالم. وماذا نتعلّم من هذا؟ ألم يكن ممكناً خلقه بقول واحد؟ لمعاقبة المجرمين الذين يفسدون العالم المخلوق في عشرة أقوال، ولمكافأة الأخيار الذين يحافظون على العالم المخلوق في عشرة أقوال ليس إلا».

يشير هيرشفيلد[2]، إلى أن تك (1: 2) وأن مز (104: 3) يعكسان صدى كون العرش الإلهي موجوداً على الماء. مع ذلك، لا بدّ أن إحدى الحكايات قالت، إن العرش الإلهي المذكور آنفاً كان موجوداً فعلاً على المياه أثناء عمل الخلق. وهكذا، يفسّر راشي تك (1: 2)[3]، فيقول: כסא הכבוד עומד באויר ומחף על פני המים ררוח פיו של הקב"ה: «عرش العظمة يقف في

(1) قارن: Aptowitzer, Anteilnahme der physischen Welt an den Schicksalen der Menschen, MGWJ, 1920, S. 227 ff

(2) Beiträge, S. 29

(3) انظر: Geiger, S. 64

الفضاء ويتعلّق على المياه عبر نَفَس الإله». كذلك فإن بركة ح. أليعازر، الفصل الرابع، تجعل العرش الإلهي معلقاً في الفضاء:תלוי למעלה באויר:«معلّق فوق».

إذن: ربما يكون هذا العرض تطويراً لتكوين راباه (2: 6)[1]. أو ربما يكون ثمة تأثر بالآيتين من زكريا (14: 8 ـ 9) حيث أسيء فهمهما.

لكن عمل الخلق الذي استغرق ستة أيام لم ينهك الله. انظر: (50: 38): ﴿ولقد خلقنا السماوات والأرض في ستة أيام وما مسّنا من لغوب﴾. قارن: (46: 33) و(50: 15). كذلك نجد في الهاغاداه تصوّر عمل الخلق الذي لا يُتْعب. انظر: تكوين راباه (12: 10):ר' ברכיה בשם ר' יהודה בר סימון אמר: בלא עמל ובלא יגיעה ברא הקב"ה את עולמו:قال ح. بركيا باسم ح. يهودا بن ح. سيمون: بلا تعب ولا كد، خلق الله عالمه». لكن خروج راباه (13: 1)، يفصح عن هذا الرأي بوضوح أكثر: אמר הקב"ה: יקרה היא בעיני בני אדם ורואין כאלו יגיעה היא לפני, ואינה יגיעה, שנ': לא ייעף ולו ייגע: «قال الله: تبدو (أيها الخلق) صعباً في أعين الناس، فهم يعتقدون أنك كلفتني الكثير من الجهد، لكن ذلك كان دون تعب، كما هو مكتوب في اش (40: 28).

في الآية (50: 38)، يبدو وكأن القرآن الكريم يطعن بمفهوم السبت اليهودي، ويرفض التصوّر القائل، إن الله استراح، كما هو وارد في تك (2: 2). من ناحية أخرى، فالقرآن الكريم في (16: 124)، يرفض السبت ذاته. لكن غولدتسيهر[2] يرى في الظروف التي أحاطت بالموقف من مفهوم السبت اليهودي، «مثالاً على أثر كامن لأفكار فارسية». فالبارسيون يقدّمون تعاليم تتحدث عن ست أحقاب خلق، لكنهم لا يعرفون لعمل الخلق نهاية يُستراح فيها ويحاربون بالتالي مفهوم السبت اليهودي. لكن غولدتسيهر ذاته يقدّم رأياً آخر يقول، إن هذه «الوثيقة الهجومية» للفرس بمواقفها المعادية للكتاب المقدس ظهرت لأول مرة في وقت متأخر. مع ذلك فآباء الكنيسة كانوا معادين بشكل صريح للرأي اليهودي القائل، إن الله استراح بعد انتهاء عمل الخلق؛ من هؤلاء، مثلاً، أفرام السرياني[3]، الذي يقول: «من أيّ عمل استراح الله؟ لأنه إذا كانت خليقة اليوم الأول، باستثناء النور، الذي أُخْرِج عبر الكلمة، خُلِقت عبر إشارة، وكل

(1) تكوين راباه (2: 6): מסתכל הייתי במעשה בראשית ואל היה בין מים העליונים לטים התחתונים אלא כשתים ושלש אעצבעות · ורוח אלדים מנשבת אכ"כ אלא מרחפת

(2) Sabbatinstitution im Islam, Gedenkbuch, D. Kaufmann, S. 6

(3) Opp I, 20, B.

ما أُخرج بعد ذلك، خلق عبر الكلمة أيضاً كيف أوجب على الإنسان أن يؤمن إذن، أن الله طلب الراحة، ما دمنا نحن (البشر)، لا يمكن أن ندعى متعبين، لأننا نخرج خلال يوم بأكمله كلمة واحدة... تبعاً لذلك فالله لم يبارك اليوم السابع ولم يقدسه، باعتباره اليوم الذي وجد فيه الراحة: إنه لا يخضع لحكم التعب ولا العناء». قارن أيضاً: أفراهاط. الترتيلة (13)[1]: «هل علينا أن نقول إذن، إن الله استراح في اليوم السابع؟ لكن اسمعوا، أريد أن أعلمكم أن الله لم يتعب أثناء العمل في هذه الأيام الستة وهو بالتالي لم يسترح في اليوم السابع، لأنه لم يتعب. معاذ الله أن نقول، إن الله تَعب..» أما أفرام السرياني فيرى أن الإنسان لا يستطيع أن ينسب التعب لله، ويدلّل على ذلك بآيات من الكتاب المقدس، مثل مز (121: 4). كذلك فإن أغسطينوس، «في مدينه الله»، (11: 8)، يجادل بإسهاب رافضاً الرأي اليهودي القائل إن الله استراح في اليوم السابع. قارن أيضاً، الكتاب ذاته (11: 31 وما بعد)[2]. تبعاً لذلك، فالقرآن الكريم حين يذكر عدم قابلية الله للتعب أثناء الخلق، يلتقي مع تصوّر آخر معادٍ للرأي الاعتقادي اليهودي المتعلّق بإله يستريح، وهو تصوّر أقرب إلى التأثير المسيحي[3] منه إلى الفارسي.

لكن بعد انتهاء الخلق، يجلس الله على العرش الإلهي، ومن عليه يتدبّر الأمر (מאמרא = مامرا). انظر (10: 3): ﴿إن ربّكم الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الأمر﴾. قارن (57: 4). لكن الآية التالية (13: 2) (3مك) أكثر وضوحاً: ﴿ثم استوى على العرش وسخّر الشمس والقمر كلّ يجري لأجل مسمى، يدبّر الأمر...﴾. قارن: (20: 4 ـ 6) (2مك)؛ (32: 4 ـ 5) (3مك). وفي (22: 47) يُسمّى هذا اليوم الذي مقداره ألف سنة ﴿يوماً عند ربّك﴾. أما (70: 3 ـ 4) (1مك) فتتحدّث عن «المعارج»، حيث تعرج الملائكة والروح إلى الله، في يوم مقداره 50000 سنة مما نعدّ.

ووفقاً للرأي اليهودي، فإن الله استوى على العرش الإلهي، بعد انتهاء الخلق. ونجد هذا الرأي، الذي يشير إليه غولدتسهير[4] أيضاً، في ليتورجيا السبت اليهودية:ביום השביעי התעלה וישב על כסא כבודו: «في اليوم السابع ارتفع الله وجلس على عرش عزّته». الرأي ذاته معبّر

---

(1) Wright, S. 239

(2) قارن أيضاً: أغسطينوس: (De gen. Ad lit. IV, VIII, 15)، حيث لم يصنع الله الإنسان من صلصال مثل صانع الجرار ولم يكن خلقه للعالم بالتالي بحاجة إلى عمل كأحد البشر، حتى يتوجب عليه أن يستريح في اليوم السابع.

(3) قارن أيضاً: Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, 1935, S. 69, Anm. 3 der auf Joh. 5, 17 und die syrische Didaskalie, 137, nach Th. Schneiders Mitteilung, hingewiesen hat.

(4) In der S. 22 Anm. 2 zitierten Arbeit, S. 2.

عنه بطريقة أوضح، نجده في مدراش أكثر حداثة[1]: אמר ר' יהודה אמר רב: לא ישב הקב"ה על כסא כבודו עד שבא שבת נתעלה וישב על כסאו: «قال ح. يهودا باسم راب: لم يجلس الله على عرش عزته حتى حلّ السبت، عندئذ ارتفع وجلس على عرشه». بعد هذا العرض، دعونا نأخذ أحد البراهين من الأدب المسيحي. يقول: «أخنوخ السلافي» على سبيل المثال[2]: «وأنا [الله] جعلت لنفسي عرشاً وجلست عليه».

أما «الأمر» الذي يوجهه الله وهو جالس على عرشه، والذي يذهب من السماء إلى الأرض ثم يعرج إلى الله في زمن مقداره يوم، يساوي ألف سنة مما نعدّه فهو يعادل دون ريب מאמרא في الترغوم. لقد حاول غريمّه[3] أن يثبت فعلاً أن أصل «الأمر» من جنوب الجزيرة العربية. قد لا تكون لهذا «الأمر» علاقة بمفهوم «اللوغوس» المسيحي، لأن هذا يُعَبّر عنه في القرآن الكريم بتعبير «كلمة الله»[4]، كما أن מאמרא الترغومية، التي تعبّر عن اللوغوس، ليست مألوفة كثيراً في الأدب اليهودي المتأخر. لكننا لن نتحدث عن مدى معرفة البيئة القرآنية باللوغوس المسيحي من مصادره الأصلية. مع ذلك لا بدّ أن [מאמרא ممرا] الترغومية كانت معروفة بين اليهود زمن محمّد، حيث كان الترغوم يُقرأ إلى جانب النص العبراني[5]، كما يشير هورفيتس[6].

في القرآن الكريم نجد أيضاً لقبين لله يردلن في التلمود، هما שכינה شكينا و'יקר يقار، وذلك بصيغتي «سكينة» و«وقار»: (2: 248)؛ (9: 26): [﴿ثم أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين﴾]؛ (48: 4)؛ (48: 18)؛ (48: 26)؛ (71: 13).

في «حكمة سليمان»، يقال أيضاً، إن اللوغوس يتنزّل من السماء إلى الأرض: (18: 15). ويقدّم فيلون[7] معاني مشابهة أيضاً، فيما يخص القدرة الإلهية.

---

(1) Midr. hanne'elam. 16, b.

(2) übers, von Bonwetsch, AGGW, 1897, S. 26.

(3) Orientalische Studien, Th. Nöldeke gewidm, I, S. 453ff.

(4) قارن: (3: 39) [﴿فنادته الملائكة وهو قائم يصلّي في المحراب أن الله يبشرك بيحيى مصدّقاً بكلمة من الله﴾]. انظر أيضاً:

Hirschfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran, London, 1902, S. 15 ff.

(5) Berakot, 8 a

(6) Mohammeds Himmelfahrt, Islam, IX, 178f

(7) انظر:

Siegfried, Philo von Alexandria, Jena, 1875, S. 218.

لكن الإجابة أصعب عن السؤال القائل، ما هو مصدر اليوم الذي يساوي ألف سنة، والذي يحتاجه «الأمر»، كي يعرج من السماء إلى الأرض. لقد كشف غايغر[1] وهيرشفيلد[2] أن هذا اليوم الذي يساوي ألف سنة، يتقاطع بأية حال مع الآية في مز (90: 4). من ناحية أخرى، يحتاج واحدنا إلى رأي الهاغاداه، من أجل الطريق من الأرض إلى السماء والتي تستغرق 500 سنة. انظر: بيراخوت الأورشليمية (9، 1، 56 آ)؛ حاغيغاه (13آ)؛ بساحيم (94 آ)؛ وتثنية راباه (7: 7). وذكرى العدد خمسة موجودة فعلاً في القرآن الكريم (70: 2 ـ 3)، حيث تعرج الملائكة والروح إلى الله في يوم مقداره 50000 سنة.

لكن ربما سُمع أيضاً بأن اللوغوس شارك بعمل خلق العالم: يو(1: 1، 14) حيث كان واسطة الخلق. قارن: فيلون[3] الذي يسمّي اللوغوس ὀργανον[4]؛ و4 عزرا (6: 38)[5]: «وكلمتك أتمّت العمل (الخلق)[6]».

عن العدد 1000 وأهميته في يوم القيامة، يتحدّث أغسطينوس في «مدينة الله» (20: 7 وما بعد). كذلك يُقَدّر زمن حياة العالم بستة آلاف سنة، وهو رقم يتناسب مع أيام الخلق الستة. انظر: سنهدرين (96 آ) وأفراهاط، الترتيلة الثانية[7]. وربما أن آراء اعتقادية كهذه وأخرى مشابهة أحدثت مجتمعة تصوّر الدرب الذي يستغرق ألف سنة والتي يحتاجها اللوغوس للصعود إلى الآلهة.

لكن العرش الإلهي محاط بالملائكة الذين يسبّحون بحمد الله. انظر: (40: 7 ـ 9): ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله، يسبّحون بحمد ربهم ويؤمنون به، ويستغفرون للذين آمنوا: ربّنا وسعت كل شيء رحمة وعلماً فاغفر للذين تابوا وابتغوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم. ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذريتهم... وقهم السيئات ومن تقِ السيئات يومئذ فقد رحمته، وذلك هو الفوز العظيم﴾.

إن التصوّر الخاص بالعرش الإلهي، والذي يتحدّث عن إله تحيط به ملائكته يسبّحون

---

(1) S. 75

(2) Beiträge, S. 27

(3) Bei Siegfried, S. 226

(4) وتعني: آلة، وسطياً. وقد سُمّي المنطق الأرسطوي «الأورغانون» لأنه كان يعتبر وسيط التفكير. ـ المترجم

(5) Kautzsch II, S. 367

(6) قارن: زوهار (156 I، آ):בדבורא וברוחא כחדא אחעביד עלמו: «باللوغوس والروح معاً خُلِق العالم».

(7) Wright, S. 36.

بحمده، موجود أيضاً في مواضع كثيرة من الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي. من تلك المواضع، نذكر بشكل خاص: 1 مل (22: 19)؛ اش (6: 1 وما بعد)؛ ورؤ (4: 1 وما بعد).

في حاغيغاه (13 آ)، نرى أن الأوفانيم، السرافين، الملائكة الخدم والعرش الإلهي موجودون في السماء العليا. لكن من المهم أن نعرف أنّ هذا التصوّر كان موجوداً كمدخل إلى الليتورجيا اليهودية، وقد كان مألوفاً بين اليهود زمن محمد[1]. وكالعادة، نجد أيضاً أن الملائكة يستغفرون للمؤمنين. فعلى سبيل المثال، نصادف في «عهد لاوي»[2]، أن «الملائكة يتضرعون للرب كي يسامح الصالحين على آثامهم». ويوضح بوسيت[3]، أن الحديث عن ميخائيل كشفيع عظيم، موجود غالباً في الكتابين المقدّسين اليهودي والمسيحي. لكن في «سفر طوبيا» يلعب رافائيل دور الشفيع (12: 12، 15). وفي سفر اليوبيل[4] (30: 2)، تذكر ملائكة الرحمة، الذين يرعون الناس أثناء حياتهم.

العرش الإلهي ذاته يُسمّى في القرآن الكريم: ﴿العرش العظيم﴾[5] (9: 129؛ 23: 86؛ 27: 26)، ﴿العرش الكريم﴾ (23: 116)؛ و﴿العرش المجيد﴾ (85: 15). أمّا في (2: 255) فيُسمّى العرش الإلهي «بالكرسي». الله ذاته يدعى ﴿ذو العرش﴾ (17: 42؛ 40: 15؛ 81: 20؛ 85: 15)، ويدعى أيضاً ﴿رب العرش﴾ (21: 22؛ 23: 86؛ 27: 26؛ 43: 82). في 1 صم (2: 8) واش (22: 23) نصادف تعبير כסא כבוד [«عرش المجد»]؛ وفي اش (6: 7)، نصادف تعبير כסא רם ונשא [«عرش عال رفيع»]. والتعابير ذاتها موجودة أيضاً في الكتابات اليهودية ما بعد الكتابية؛ انظر على سبيل المثال: حاغيغاه (12 ب)، لكنها تمر مرور الكرام في الليتورجيا اليهودية.

---

(1) اش (6: 1 وما بعد) هو أحد نصوص قسم الأنبياء הפטרה، والذي جعل مدخلاً للصلاة خاصة في الزمن الماقبل مسيحي. (لوقا (4: 17): [«فدفع إليه سفر النبي إشعيا، ففتح السفر...»]، أع (13: 15): [«وبعد التلاوة للشريعة والأنبياء»].

انظر: Elbogen, Der jüd. Gottesdienst in seiner geschichtel. Entwicklung, Leipzig, 1913, S. 176أيضاً فكلمة قدوشاه קדושה في الصلوات الثماني عشرة تقدّم عبر فم المصلي تسبيحاً لملاك العرش الإلهي.

(2) Kautzsch, II, S. 466

(3) Rel d. Judentums, S. 376

(4) Kautzsch, II, S. 92.

(5) في (12: 100): [﴿رفع أبويه على العرش﴾] و(27: 23): [﴿ولها عرش عظيم﴾]، ترد كلمة «عرش» بمعنى كرسي عرش أرضي أيضاً.

آدم

التصوّر القرآني

خلق الله آدم من تراب وصلصال. فقد شكّله، أعطاه شكلاً مرغوباً، جعل له السمع والبصر، جمّله، ونفخ فيه من روحه. لقد أسبغ على آدم أفضل الصفات، ورأى الخالق فيه أوّل الخيرين.

وضع الله خطته المتعلّقة بالخلق أمام الملائكة: سيكون الإنسان ممثل الله على الأرض. لكن الملائكة قالوا: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ؟﴾. نحن نكفيك، ﴿ونَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾. لكن الله ﴿وعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا. ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ، فَقَالَ: أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ﴾! ﴿قَالُوا سبحانك: لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾. عندئذٍ قَالَ الخالق: ﴿يَا آدَمُ! أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ. فَلَمَّا أَنبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ﴾ قَالَ الخالق: ﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾؟

عندما امتلك آدم الحكمة والصفات الممتازة، وقف أمام الله والملائكة، فأمر الخالق الملائكة بالسجود لآدم. فَسَجَدُوا، إِلَّا إِبْلِيسَ، الذي كان ينتمي إلى الأرواح، فقد أَبَىٰ. قَالَ الخالق: مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ؟ أجاب إبليس: أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ، خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ. فغضب الله، وبّخ المسيء، وقال: اخرج من الجنّة، فأنت ملعون بالفعل. واللعنة ستكون عليك إلى يوم القيامة. فطلب إبليس، أنظرني إلى يوم يبعثون؟ فاستجاب الله لطلبه. لكن الشيطان قال: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا. قَالَ اذْهَبْ فَمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاؤُكُمْ جَزَاءً مَّوْفُوراً﴾. ﴿لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. ثُمَّ لَآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ﴾. قال الله، ﴿اخْرُجْ مِنْهَا مَذْؤُوماً مَّدْحُوراً لَّمَن تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُمْ أَجْمَعِينَ﴾. ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعِدْهُمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُوراً﴾. ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾.

بعد أن خلق الخالق من آدم زوجته، قال لأول زوج من البشر: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَداً حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾. مع ذلك، فقد نما على الشجرة المحرّمة التين والزيتون. وحذّر الله آدم أمام الشيطان وقال: ﴿فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَٰذَا عَدُوٌّ لَّكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَىٰ. إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ﴾. ﴿فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَـٰذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ. وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ. فَدَلاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَآ: أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ الشَّيْطَآنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾؟ ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ فكان يجب أن ينحى عليه باللائمة لخروجهما من الجنة. لكن الله لعن أول زوج بشري، وقال: ﴿وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ. قال فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ﴾. ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾. ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾. ﴿فقَالا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.

ثم رحم الله آدم وأدار وجهه إليه وهداه. وصارت زوجة آدم حبلى. وحين أحسّت أنها كانت ستصبح أمّاً، دعا أول البشر الله وقالا: إذا أعطيتنا ولداً كاملاً، سوف نكون ممتنين لك. لكن حين ولد لهما طفل بلا عيب، أنكرا خالقهما.

ميثات خلق العالم: آدم والعائلة الأولى

ننتقل هنا للحديث عن خلق الإنسان الأول، والعائلة الأولى. إن قصة خلق آدم والعائلة البشريّة الأولى، المستمدّة أساساً من أساطير بلاد ما بين النهرين، هي أكثر حكايا اليهود ومن ثم القرآن الكريم إثارة لعلامات الاستفهام: كيف يمكن أن نبرّر حفظ الذاكرة البشريّة لقصة الخلق الأول، التي لا بد أن تكون حدثت قبل ملايين السنين، لينقطع من ثم خيط الذاكرة معاوداً الظهور قبل نحو من عشرة آلاف عام على أبعد تقدير؟ وإذا كان عمر البشريّة على الأرض يتجاوز ملايين السنين، كيف يمكن أن نفسّر أن يسمي الإله المفترض مخلوقاته الأولى بلغة، العبريّة هنا، لم تر النور قبل بضعة آلاف من السنين؟ كيف يمكن أن نفسّر أيضاً التناقض الصارخ بين علوم الأنتروبولوجيا الحديثة، التي تحكي عن تطور في النوع البشري وصولاً للإنسان الحالي عبر ملايين السنين، واعتبار التلمود ـ مثلاً ـ أن عمر البشريّة هو ستة آلاف عام، غاضّاً البصر بالكامل عن أيّ نوع من نشوء أو ارتقاء طال الجنس البشري؟

المبثة الثالثة عشرة: من أية مادة خُلِق آدم

لقد اعتقد القرآن، كالكتاب المقدّس، أن خلق الإنسان كان من التراب: (3: 52) (مد): ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾[1]. قارن (11: 61) (3مك): [﴿هو أنشأكم من الأرض﴾]، حيث خُلِق الإنسان «من الأرض». انظر أيضاً: (18: 37) (2مك): [﴿أكفرت بالذي خلقك من تراب﴾]؛ (30: 20) (3مك): [﴿خلقكم من تراب﴾]؛ (22: 5) (مد): [﴿إنا خلقناكم من تراب﴾]؛ (35: 11) (3مك): [﴿الله خلقكم من تراب﴾]؛ (40: 67) (3مك): [﴿هو الذي خلقكم من تراب﴾]. وفي أغلب الأحيان يظهر هذا التصوّر في الحقبة المكية الثالثة.

إن الجمع بين عيسى، قياساً إلى خلقه، وآدم، هو على الأرجح إفراز لرؤيا مسيحية، والتي كثيراً ما تقارن بين آدم والمسيح[2]، أو يمكن تفسيره عبر الموقف الجدلي القرآني، الذي رفض

(1) المجيء إلى الوجود عبر الأمر «كن»! معبرّ عنه في (2: 117)، قارن: (3: 47)، (6: 73)؛ (16: 40)؛ (19: 35)؛ (36: 82)؛ (40: 68). من أجل هذا التصوّر، قارن: (مز 33: 9): [«إنه قال فكان، وأمر فوجد»؛ ومز (148: 5): [«فإنه هو أمر فخلقت»]. أغسطينوس، في «الاعترافات» (11: 6 وما بعد)، يتحدّث بالتفصيل عن كلمة الله الخالقة، ويوضح في (Joh. Evang. Tract, I, 9 Tom III , S. 210) قائلاً:

«per illud verbim et angeli facti sunt. per illud verbim et Archangeli facti sunt, Potestates, Sedes, Dominationes, Principatus, per illud verbim facta sunt omnia Hinc cogitate quale verbum est»

«عبر هذه الكلمة خلقت الملائكة أيضاً. عبر هذه الكلمة خلق رؤساء الملائكة، البوتستاتيس، السيدس، الدوميناسيونس، البرنسيباتس. عبر هذه الكلمة كان كل شيء. هكذا نفكر كيف كانت الكلمة».

قارن أيضاً: إيريناوس، (C.2 , II), Adv. Haereses:

«Proprium est enim hoc Dei supereminenlae, non indigere alliis organis ad conditionem eorum quae fiunt. Et idoneus est et sufficiens ad formationem omnium proprium eius verbum»

«إنها (كلمة الله) تنتمي إلى عظمة الله دون أن تمتلك الأدوات الأخرى لخلق ما يجب أن (يخلق). وكلمته هامة وضرورية لتشكيل كل ما هو أساسي».

(2) تقارن روم (5: 14 وما بعد): [«فقد ساد الموت من عهد آدم إلى عهد موسى، ساد حتى الذين لم يرتكبوا خطيئة تشبه معصية آدم، وهو صورة للذي سيأتي... الا وهو يسوع المسيح»] و1 كو (15: 21): [«عن يد إنسان (آدم) أتى الموت فعن يد إنسان

أيضاً (المسيح) تكون قيامة الأموات. وكما يموت جميع الناس في آدم فكذلك سيحيون جميعاً في المسيح»] بين المسيح وآدم. ويقول أفراهاط، الترتيلة (6) (Wright, S. 131): «لأنه مكتوب هكذا: آدم الأول كان في نفس حية وآدم الثاني كان في الروح المحيي، ويقولون، إنه كان هنالك آدمان، وتقول (1 كو (15: 49): [«وكما حملنا صورة الأرضي فكذلك نحمل صورة السماوي»]) إنه كما لبسنا صورة آدم الذي من التراب كان، كذلك علينا أن نلبس

في مواقف عديدة أن يكون عيسى ابناً لله (2: 116) ومواضع أخرى، أو أن يكون هنالك وجود للثالوث على الإطلاق (4: 171) (مد)؛ (5: 73) (مد) ومواضع أخرى، أو أن ولادة المخلص كانت فوق طبيعية (4: 171).

صورة آدم الذي من السماء جاء. الآدم الذي من الأرض جاء، هو الذي أخطأ، والآدم الذي من السماء جاء، هو مخلّصنا وسيدنا يسوع المسيح. وهؤلاء الذين قبلوا روح المسيح يشبهون آدم السماوي...».

انظر أيضاً، الترتيلة (9) (Wtight, S. 189): «ارتفع آدم ثم أذل وعاد إلى التراب، إلى طبيعته الأصلية. كذلك فإن مخلصنا العظيم والعالي رُفع ونحو طبيعته الأصلية سما فزوّد في ربوبيته وجُعل كل شيء لخدمته. مخلصنا، الذي ذُلل، نال المجد وأكثر من المجد، وآدم الذي تعلّى، تلقى الذل واللعنات». كذلك، تقول تعاليم أفرام السرياني: (Comm. In Aggeun Prsphetan II, bei Lamy, S. Ephr. Hymni et Sermones II, S. 305): «هكذا كان (آدم)، بعدما خَلِق وجُعل في الفردوس، كان وحده صورة لله». لم تكن ولادة بالجسد لا عند آدم ولا عند المسيح (الكاتب السابق: Hymni de beata Maria XVIII, bei Lamy II, S. 609). آدم فقط عظمته عبر إغواء الأفعى ووجدها في المسيح من جديد (الكاتب السابق: Hymni in festum Epiphaniae, SII, bei Lamy I. S. 107)، وسقطت حواء وأقيمت من جديد

عبر مريم (الكاتب ذاته: انظر: De instauratione ecclesiae IV, bei Lamy III, S. 977; Murmelstein (WZKM, 1928, S. 249)، يقارن يعقوب السروجي في إحدى مقطوعاته الشعرية حول مريم العذراء (Abbeloos, De vita et scriptis S. Jacobi, S. 202ff.) آدم بيسوع وحواء بمريم. ترتوليانوس، من ناحية أخرى (Murmelstein WZKM, 1928, S. 247 انظر: (Des resurectione Cornis; جعل آدم مخلوقاً على مثال يسوع، والاثنان لم يكونا متزوجين: (Tertull. De anima 43)، قارن: Murmelstein S. 247; 249. كذلك فإن إيريناوس أيضاً Adv. Haereses III, C. 33، يضع آدم مقابل المسيح:

«Unde et a Paulo typus futuri dictus est ipse Adam... Cum enim pareexistaret Salvars Opportebat et quod salvaretur fieri, uti non vacuum sit Salvans»

«بولس أيضاً يسمّي الأنموذج المستقبلي ذاته آدم... لأنه كان هنالك مخلص ما قبل الوجود من الضروري، للتأكد، أن المخلّص سوف لن يكون دون عمل». لكن الأدب اليهودي أيضاً يقيم أحياناً علاقة بين المسيح وآدم. فعلى المسيح أن يتغلّب على الموت، الذي جاء به آدم إلى العالم (تكوين راباه 24: 4)، والعطايا التي أُخرجت من آدم، سيعيدها المسيح من جديد (عدد راباه 13: 2). قارن Murmelstein, WZKM, 1928, S. 294؛ والذي يشير، (المرجع ذاته، 1929، p. 53) أيضاً، إلى أن المدراش، يواجه آدم وموسى، كلاً مع الآخر.

الغنوص اليهود المتنصّرون يماثلون أيضاً بين المسيح وآدم. يقول أبيفانس (S. 127, 3, XXX Haeres انظر: (Brandt, Elchasai S. 83)، إن الأبيونيين يعلّمون ما يلي: «المسيح هو آدم، الذي هو (الإنسان) المكوّن أوّلاً والذي نفخت فيه الحياة من نَفَس الله... هو (المسيح).. جسد آدم نفسه وقد ظهر كإنسان وصُلِب وقام (من بين الأموات)». في (Brandt, Elchasai, S. 84) (hom. III, 209, S. 67) Clemensroman، يُعلن أن آدم هو النبي الحقيقي، وهو ما يقال عادة عن يسوع. كذلك فقد أشار مورملشتاين أيضاً إلى وجود طوائف غنوصية، ماثلت بين آدم والمسيح. يقال عند الغنوص إن آدم هو πρωτοζ(الأوّل) و φvχιοζ (الشخص الذي يعيش على النفس)، والمسيح هو εσχοτοζ (الحاكم يوم الدينونة) و πνευμαπχοζ (الشخص الذي يعيش على الروح). انظر:

Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1910, S. 172 f

لقد اعتُقد أن التراب هو ما جُبل منه آدم، (23: 12) (2مك): ﴿من سلالة من طين﴾. والإنسان، ككائن حي، مكوّن لذلك «من لاشيء»: (19: 67) (2مك): ﴿خلقناه من قبل ولم يك شيئاً﴾[1].

تعلمنا (25: 54) (2مك) أن خلق الناس كان من الماء: ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً﴾. ولسنا متأكدين تماماً، إن القرآن كان يلمّح هنا إلى عملية التناسل الطبيعية، والتي يشار إليها في مواضع عديدة (22: 5) (مد): [﴿إنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة﴾]؛ (23: 12 ـ 13) (2مك)؛ 40: 67؛ (71: 14) (3مك)؛ (75: 37 ـ 38) (1مك)؛ (96: 2) (1مك)، حيث لا يُعطى الماء هنا، كما جرت العادة، تسمية أدق، مثلما ورد في (32: 8) (3مك): ﴿من ماء مهين﴾، على سبيل المثال، أو: ﴿خلق من ماء دافق﴾ (86: 8) (1مك)، فالآية السابقة (25: 54) تتحدّث عن الماءين الأصليين، العذب والمالح. ويمكن أن نجد في الأساس منظومة غنوصية، حيث يُرَد كل خلق حيواني إلى الماء. كذلك فالقرآن يجعل الحيوانات (24: 45) (مد) وكل الكائنات الحية عموماً (21: 30) تأتي من الماء.

الميثة الرابعة عشرة: تكوين الإنسان الأول

الآية (32: 9) (3مك): ﴿ثم سوّاه[2] ونفخ فيه من روحه، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة، قليلاً ما تشكرون﴾. قارن: (15: 29) (2مك):؛ (38: 72) (2مك)؛ مشابهة أيضاً (82: 7 ـ 8) (1مك): ﴿الذي خلقك فسواك فعدلك. في أي صورة ما شاء ركّبك﴾. وفي (40: 64) (3مك)، أعطى الله الإنسان شكلاً حسناً: ﴿صوّركم فأحسن صوركم﴾. قارن: (7: 11) (3مك)؛ (64: 3) (مد).

يمكن أن نقارن مع تك (2: 7). كذلك يخبرنا أي (10: 8 ـ 10) عن تكوين الإنسان. قارن، أيضاً: سيرا (17: 1): [«خلق الرب الإنسان من الأرض وإليها أعاده»][3]. انظر أيضاً *جامعة راباه* لـ(2: 17):«يقول ح. إسحاق بن ماريون: مكتوب: «جبل الرب الإله الإنسان» (تك 2: 7)، لماذا يقال أيضاً: «الذي جبله» (تك 2: 8)؟ هذا يعني أن الله مكوّن فنان، وهو يبدو وكأنه يتفاخر

---

(1) إن تكوين الخلق من لاشيء (εξ ουχ οντων: من لاشيء) يعلّمه أيضاً ثيوفيلوس(Ad Autolycum, II, 10). الكتابات اليهودية تشير أيضاً، في مواضع عديدة، إلى الخلق بأنه: יש מאין .

(2) تستخدم «سوّى» في (75: 38): [﴿ثم كان علقة فخلق فسوّى﴾] و(18: 37): [﴿ثم سوّاك رجلًا﴾] للإشارة إلى تكوين الإنسان طبيعياً، لكنها تستخدم في (87: 2): ﴿الذي خلق فسوّى﴾ للإشارة إلى الخلق بشكل عام.

(3) Kautzsch I, S. 313

أمام عالمه ويقول: انظر إلى خليقتي، التي خلقتها، وإلى الشكل، الذي جبلته». قارن: *لاويون رابّاه* (23: 1) وأيضاً أفرام السرياني[1]: »... جبل بذاته جسد الإنسان بيديه هو ونفخ فيه نَفَساً وجعله يحكم في الجنة.. وأعطاه ثالثاً أيضاً اللغة، العقل والشعور الذين لكائن إلهي». وحده آدم، بعكس المخلوقات الأخرى، التي نشأت عبر كلمة الله (أبوت 5: 1:[«بأمرك خُلِق العالم»])، جُبل من قبل الله ذاته: [«جزء من البشر الذي خلق بكلتا اليدين»] *(أبوت ح. ناتان*، النهاية؛ وكتوبوت 5 آ). من آباء الكنيسة يعلّم ذلك ثيوفيلونس[2]، ومنهم أيضاً أفراهاط، في الترتيلة 11 [3]: «عبر كلمة الله كوّنت السماء، وحده آدم جبله بيديه»[4]. آدم معروف أيضاً عند عدي بن زيد، الذي يحكي عنه بإسهاب[5]. وهكذا فالتصور بأكمله يتقاطع مع مثيله عند اليهود والمسيحيين.

الميثة الخامسة عشرة: الشكل الأصلي الباهر لآدم

السورة (95: 4 ـ 6) (1مك): ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم. ثم رددناه أسفل سافلين. إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات[6] فلهم أجر[7] غير ممنون﴾.

عند فيلون[8] كان آدم خليفة الله وقد مَلَك λαμθαδιον αι δυναστειαζ الحكم والقوة والسلالة الملكية. ويقول المدراش، إن آدم قبل سقوطه كانت له فضائل جسدية وروحية خاصة، والتي أُخرِجت منه بعد الخطيئة التي اقترفها: انظر: تكوين *رابّاه* (12: 5): « لماذا سقط (الحرف ו من كلمة תולדות؟) يقول ح. يودان باسم ح. آبين: وفقاً للأشياء الستة الأولى،

(1) Opp. I, 22, C

(2) Ad Autolycum II, 18

(3) Wright, S. 240

(4) Ginzberg, Haggada, MZWJ, 1899, S. 63

(5) قارن Cheikho, Christianisme, S. 254, und Horovitz, K.U., S. 85

(6) ﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾، هي آية (25:48) تنتمي إلى الحقبة المكيّة الأولى، كالسورة 95. لكنها في (41: 8): [﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون﴾] تبدو كجملة متميزة. وهكذا من غير الضروري أن نأخذ برأي نولدكه ـ شفالي I، ص 97، القائل إن جملة «إلا الذين»، لأنها استخدمت للمرة الأولى في زمن مكي متأخر، فقد أضيفت إلى 95: 6 في زمن لاحق. في (68: 3) يوعد محمد ﴿أجراً غير ممنون﴾.

(7) من أجل «أجر» في القرآن؛ قارن:

Torrey, The Commercial - theological terms in the Koran, Leyden, 1892, S. 23 ff.

وقارن أيضاً: جمل مثل: تك (15: 1): [«أجرك عظيم جداً»] واش (40: 10): [«هو ذا جزاؤه معه وأجرته قدّامه»].

(8) De opif. mundi, § 148

التي أخرجت من الإنسان الأول (بعد سقوطه في الخطيئة)، وهذه الأشياء هي: لمعانه، عمره الطويل، شكله الطويل، فاكهة الأرض (في الجنة)، فاكهة الشجر والأنوار... يقول ح. أباهو: في هذه الساعة صَغُر تكوين الإنسان وجعل طوله مئة ذراع (فقط)» قارن: *تانحوما* نوح وعدد *راباه* (13: 4). عن طول آدم الأصلي الهائل تتحدّث أيضاً *تنحوما*، *تزرعيا*؛ *سنهدرين* 38 ب؛ *حاغيغاه* 12 آ؛ *تكوين راباه* 19: 16؛ 21: 3؛ 24: 2؛ *لاويون راباه* 12: 2؛ *وبسقتا ح. كاهانا*، هاحوديش[1]. ضرّتاه تشبهان كرتي شمس (باب بترا 58 آ). لكن بعد الخطيئة غيّر الله هيئته وطرده من الجنة (*تكوين راباه* 16: 1). كانت قوة البصر عند آدم تمتد من طرف العالم إلى طرفه الآخر، لكن بعد خطيئته أُخْرِجت منه واستودعت في المؤمنين الذين في الجنّة (*تكوين راباه* 12: 5). ويتبيّن من (*خروج راباه* 38: 2) أن آدم جُبل أصلاً كي يعيش إلى الأبد، أي أن لا يكون معرّضاً للموت.

أخذ الأدب المسيحي هذا التصوّر مثلاً. أفراهاط[2]: «بسبب هذا اللمعان، الذي كانا مغطّيين (آدم وحواء) به، لم يكونا يخجلان من عريهما، حتى أُخِذ منهما، بعد أن تجاوزا المحرّم»[3]. قارن أيضاً: «*مغارة الكنز*»[4]: «وعندما رأت الملائكة منظره (آدم) العظيم، حرّكهم جمال وجهه، لأنهم رأوا شكل وجهه، وكأنه يشتعل في لمعان عظيم مشابه لكرة الشمس، ونور عينيه مثل الشمس وصورة جسده مثل ضوء الكريستال». انظر أيضاً: *أفرام السرياني*[5]: «بعد أن انطفأ ذلك الجمال الباهر، الذي كان قد زُيِّن به، داهمته المعاناة، التي كان خالياً منها سابقاً»[6]. ووفقاً «لحوارات المقدسين الثلاثة»[7]، وحده رأس آدم كان كبيراً، بحيث إنه

(1) قياس طول الرجل الأول وتصغيره مستنبطان من קוממיות في: لا (26: 13): [«قوميوت»]. انظر: إسحاق لوريا: ספר גלגולים، فرانكفورت، 1684، 16 .fol 14 c. C. وفي بركة ح. أليعازر، الفصل 11، ملأ آدم العالم كلّه، أي، احتل كلّ الفضاء الفارغ. قارن أيضاً: زوهار (II، 54 ب): « قال ح. حييا: لقد حظي آدم بحكمة متعالية أكثر من الملائكة السامين. فقد تأمل كل شيء. وعرف ربّه واعترف به أكثر من كل سكّان العالم الآخرين. لكن بعدما أخطأ، أغلقت في وجهه عيون الحكمة».

(2) Opp. I 26 E.

(3) Ginzberg, Haggada,, MGWJ 1899, S. 75

(4) ed. Bezold, S. 12

(5) Opp. I, 38, D

(6) من الأفضل أن لا نذهب مع آرنس في « Mohammed als Religionsstifter, 1935, S. 33, Anm. 3, an Ephraem, Carm. Nisibena, 74, 1 - 4» في الاعتقاد، أن الله كبّر آدم عبر الخلق لكنه صغّره عبر الموت.

(7) Denkschrift d. K. Akad. zu Wien, Bd, XXIV, S. 63.

يتخطى ثلاثين رجلاً. كان باستطاعة الرجل الأول قبل الوقوع في الخطيئة أن يرى حتى البعد الأبعد. انظر أيضاً: «سفر آدم المسيحي»[1]: «وقال الرب الإله لآدم: عندما كنت مطيعاً بخشوع، كانت طبيعة النور فيك، لذلك كنت ترى أبعد الأشياء؛ لكن بعدما أخرجت منك طبيعة النور، لن تستطيع بعد الآن أن ترى ما هو بعيد، بل القريب فقط». لقد أُخذت هذه العطايا من آدم بعد وقوعه في الخطيئة. عن شكل آدم وحواء الأصلي العظيم تتحدث إحدى أساطير الغنوص، وذلك كما قال إيريناوس[2]:

«Adam autem et Evam prius quidem habuisse levia et clara et velut spiritualia coropa, quemadmodum et plasmati sunt; venientes autem hue denutasse in obscurins, pringuius et prigius»

«امتلك آدم وحواء في البداية جسدين خفيفين، صافيين، وروحانيين تقريباً، حيث كانا (الجسدان) من تشكيل طري؛ لكن حالما سقطا صارا أكثر عينية، أقسى وأبطأ». لكن بحسب التقليد اليهودي احتُفظ بالعطايا المأخوذة من آدم للمؤمنين في الفردوس. قارن: *تنحوما* بريشيت، حيث ستعطى هذه المنح لكل إسرائيلي في الفردوس. عن النور الأصلي، الذي كان باستطاعة آدم أن يرى به من طرف العالم إلى طرفه الآخر، يتحدث *تكوين راباه* (12: 5): « لمَ غطّاه (الله)؟ لقد احتفظ به للصالحين في العالم الآتي». قارن: *تنحوما شميني*. وهكذا لم يكن مستحيلاً على الإطلاق، أن يُشَار في الفقرة الإضافية: ﴿إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾، إلى شيء مشابه. تصوّر عطايا آدم يمكن بالتالي أن يتقاطع مع مثيله عند اليهود أو المسيحيين. وإذا ما وضع المرء في اعتباره فعلاً، أن ذكر هذه العطية متعلّق بالقسم بشجرة الجنة، والذي هو، كما سيشار لاحقاً، مأخوذ على الأرجح من تصوّر مسيحي، يجب أن يُعرف بالتالي باحتمالية أن يكون المسيحيون السند في هذه المسألة.

---

(1) ed. Dillmann, S. 17 ff

(2) Adv. Haereses I, c. 34.

الميثة السادسة عشرة: اختيار آدم

السورة (3: 33) (مد): ﴿إن الله اصطفى[1] آدم ونوحاً وآل إبراهيم[2] وآل عمران[3] على العالمين ذرية بعضها من بعض﴾.

الهاغاداه أيضاً تسمّي آدم الصالح الأول، والذي يعقبه نوح، إبراهيم، إسحاق، موسى إلخ. قارن: *لاويون راباه* (2: 8): « مبارك الذي هو في كل مكان، والموجود دائماً، الذي يعتبر نفسه من بين المؤمنين الأوائل. لقد قدّم آدم ثيراناً كقربان على المذبح، لهذا يقال: فذلك أحب إلى الرب من الثيران[4] (مز 69: 32). لقد التزم نوح، بما هو مكتوب في التوراة، لذلك يقال: بنى نوح مذبحاً للرب (تك 8: 20). والتزم إبراهيم بالتوراة كلها، لذلك يقال: من أجل أن إبراهيم أصغى (تك 26: 5)، فهو قدّم قرباناً وقرّب كبشاً. إسحاق. إلخ. يعقوب إلخ... إلخ... لذلك يحبّهم الله (هؤلاء الصالحين) حبّاً كاملاً». قارن: *تكوين راباه* (58: 4)؛ عدد *راباه* (20: 15)؛ *جامعة راباه* (7: 36)، وفي *نشيد الإنشاد راباه* (5: 4)، يؤلّف آدم، إبراهيم، موسى، إلخ.. المزامير. أما *بابا بترا* (14 ب) فجعلت عشرة شعراء ـ آدم، إبراهيم، إلخ ـ يؤلفون المزامير. وسمّت *سوكا* (52ب) آدم أول «الرعاة»، الذين عليهم أن ينشطوا في الزمن المسياني. كذلك

---

(1) تستخدم «اصطفى» في القرآن أساساً، للتعبير عن اختيارية الله للرسل، «عبيد الله»، والملائكة. انظر: (27: 59): ﴿على عباده الذين اصطفى الله خير﴾. وفي (35: 32) يورث الله الكتاب للعباد المختارين. وفي (72: 75) يختار الله رسلاً من البشر أو الملائكة. وبكلمة «اصطفى» يشار إلى اختيار طالوت (2: 247)، موسى (7: 144) مريم (3: 42) وإبراهيم (2: 130).

(2) ترد «آل إبراهيم» أيضاً في (4: 54) وهي توافق 1 أخ (1: 28): בני אברהם [«بني إبراهيم»]؛ يو(8: 39) [«أبناء إبراهيم»] وغل(3: 7): τχνα τυ Αβρααμ [«أبناء إبراهيم»]. نجد «آل لوط» في (15: 59، 61)؛ (27: 56)، (54: 34)؛ «آل يعقوب»: (12: 6)؛ (19: 6)، تتناسب مع تك (34: 13، 25، 27؛ 35: 5؛ 49: 2):בני יעקב [«بني يعقوب»]؛ لو (1: 33): χα βαιλευσει επι τον οιχον Ιαχωβ. [«ويملك على بيت يعقوب إلى الأبد»]. من أجل «آل موسى» (2: 246)؛ قارن: عب(3: 2): [«كان شأن موسى في بيته أجمع»]. تتناسب «آل هارون» مع مز (118: 3): בית אהרן [«بيت هارون»]. ترد «آل فرعون» في (2: 49، 50)؛ (7: 130، 141)؛ (8: 52؛ 54)؛ (14: 6)؛ (40: 28، 46)؛ (54: 41). من أجل «آل داود»، (34: 13)، قارن: 2 صم (3: 1)؛ زك (3: 1)בית דוד [«بيت داود»] ولو (1: 27): εξ οιχυ Δαυειδ [«من بيت داود»].

(3) يُذكر عمران أولًا في الحقبة المدينية كأب لمريم (66: 12): [﴿ومريم ابنة عمران﴾] وذلك بسبب الالتباس بين مريم ابنة عمران وأخت موسى وهارون ومريم أم المسيح. والاسم يُفسّر باعتباره تشابهاً بين عمرام العهد القديم واسم عمران الذي وجد في الزمن العربي القديم وزمن الجاهلية.

انظر: Horovitz, K. U. S. 128. لا نفهم من [«عشيرة العمرانيين»] (عد 3: 27) إلا الحديث عن آل موسى.

(4) يعجب الله أكثر من ثور وحشي.

فإن «*سفر اليوبيل*»[1] يعرف سرداً مشابهاً. إبراهيم بارك يعقوب [!] بالكلمات التالية: «يعطيك الله تعالى، كل البركات التي أعطاني». يبدو آدم أيضاً كنبي. انظر: *سدير عولام رباه* (c. 21): « أوقع الرب الإله سباتاً عميقاً (على آدم) (تك 2: 21). أولئك هم الأنبياء، الذين ظهروا، قبل أن تُعطى توراة إسرائيل». وفي *سنهدرين* (38 ب)، وهو موضع من مواضع أخرى عديدة، يكشف الله لآدم المستقبل كله سلفاً. شيء مشابه لهذا نجده أيضاً عند كليمنس الإسكندري[2]، ترتوليانوس[3]: «آدم.. يتنبأ» وأفرام[4] السرياني[5]. عند كليمنس رومان (الترتيلة 20 ،III، ص 67)[6]، يسمّى آدم النبي الحق، وهي تسمية تطلق عادة على يسوع. يعرف ترتوليانوس[7] أيضاً أن آدم كان نبياً[8]. وفي أحد التصوّرات الغنوصية، يبدو الإنسان الأصلي وكأنه ذو وحي كامل[9]. إن ذكر آدم بجانب عمران في القرآن، يتوافق مع رأي مسيحي انتشر في الشرق، يقول إن «آدم الأول وآدم الثاني» هما ممثّلان متكافئان للإنسانية[10].

إذن: إن تصوّر عبدة لله مختارين في القرآن يمكن أن يتقاطع مع مثيله عند اليهود

---

(1) Kautzsch II, 77

(2) Strom I, S. 335

(3) Adv. Marc. II.

(4) Hom. Ed. Wright, S. 354

(5) انظر: Wensinck, Acta Qrient, II, S. 157.

في «حياة آدم Vita Adae» 29 (Kautzsch, II, 519) أخبر آدم شيث بالأسرار الآتية، التي عرفها من تذوّق طعم شجرة المعرفة.

(6) Brandt, Elchasai, S. 84.

(7) قارن: Murmelstein, WZKM, 1928, S. 273 Anm1.

(8) De anima, C. 11; C. 43; De ieiunis, s. 3; De resurrectione carins, c. 61

(9) Bousset, Hauptprobleme, S. 172 - 173.

(10)انظر: Wensinck, Acta Orient., II, S. 175. في المرجع ذاته، ص 170، يستشهد فنسنك عدة مرات بالأدب المسيحي الذي يسمّي آدم نبياً (انظر: يوستينوس الشهيد، إقليمندس، أبيفانس، أوريجنس، خريسوستومس)، والذي يعزو إليه سويداس (Migne, Series graeca XI, Spalte 151f. Note 86) الترشح للنبوة. يجد فنسنك تأثيراً مسيحياً في الحقيقة الملفتة للنظر، ألا وهي عدم المعرفة إشارة القرآن إلى الأنبياء الكبار في العهد القديم (قارن Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart, 1922, S. 45 ff.)، ومعرفة الذين يدعون قديسين في الكتاب المقدس فقط. وفي الكنيسة القبطية لم يكن هنالك صبر على الرأي القائل، إن نوحاً، وإبراهيم، وإسحاق، ويعقوب والآباء القدّيسين يحبهم الله بشكل خاص لأنهم خالون من الخطيئة. انظر: Leipoldt, Schenute von Atripe, Leipzig, 1903, S. 79, Anm7. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen literatur XX).

والمسيحيين. لكن ما يوحي بتأثير مسيحي أقوى، هو الذكر الواضح للمسيح في سلسلة رسل الله المفضّلين ووصفه بأنه خَلَف العبيد المختارين السابقين.

الميثة السابعة عشرة: آدم يسمّي كل شيء

السورة (2: 30 ـ 33) (مد): ﴿وإذ قال ربّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة[1]، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء[2] ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك[3]؟ قال إني أعلم

(1) تستخدم «خليفة» في (38: 26) أيضاً، كتسمية لداود، الذي هو، مثل آدم تماماً، يدعى إلى أحكام القضاء. وتسمّى الأجيال المتعاقبة في (6: 165) «خلائق الأرض».

(2) «يسفك الدماء» تشابه العبرية שפך דם [«يسفك الدماء»]، لكن ربما تكون من أصل آرامي. انظر: Horovitz, Jewish proper names, S. 208.

(3) «نحن نسبح بحمدك ونقدس لك» تذكّرنا بالليتورجيا السبتية الشهيرة נעריצך ונקדישך (קדושה): في الصلاة ذاتها توجد سمات من (24: 36 ـ 37): ﴿في بيوت أذن الله أن ترفع ويذكر فيها اسمه ويسبّح له بالغدو والآصال. رجال...﴾. لكن القدوشاه קדושה في شكلها الأقدم موجودة في توسفتا بيراخوت (I، 9): (من أجل السؤال عن المصدر، انظر: (Elbongen, Der jüd. Gottesdienst, S 61 ff.)).

في (48: 9)، محمد مرسل، كي يؤمن الناس بالله ورسوله ويسبّحوه في الصباح والمساء. قارن: (20: 130)؛ (40: 55)؛ (50: 39):؛ (52: 48 ـ 49)؛ (76: 25)؛ (33: 42). ويطلب زكريا من شعبه: ﴿سبحوه بكرة وعشياً﴾ (19: 11)؛ وفي (57: 1)، يقال: ﴿سبح لله ما في السموات والأرض﴾. قارن: (59: 1)؛ (61: 1)؛ (24: 41)؛ (59: 24)؛ (62: 1)؛ (64: 1). تماثل: مز (19: 2): [«السموات تحدّث بمجد الله، والجَلَد يخبر بما صنعت يداه»]؛ (50: 6): [«السموات تخبر بعدله، لأن الله هو الديان»]؛ (69: 35): [تسبحه السموات والأرض، والبحار وكل ما يدّب فيها»]. من أجل ﴿تسبّح له السموات السبع والأرض ومن فيهن﴾(17: 44)، قارن: مز (69: 35) أو تعبيراً مشابهاً آخر أيضاً في خر (20: 11): [«لأن الرب في ستة أيام خلق السموات والأرض والبحر وكل ما فيها»]. في (39: 75)؛ (40: 7) و(42: 5)، يسبّح الملائكة، الذين يطوفون حول عرش الله، خالقهم (قارن لأجل ذلك: مز 103: 20: [«باركوا الرب يا ملائكته، الجبابرة الأشداء»]؛ 148: 1: [«سبحوه يا جميع ملائكته»]؛ لو 2: 13 ـ 14: [«وانضم إلى الملاك بغتة جمهور الجند السماويين يسبحون الله فيقولون: المجد لله في العلى، والسلام في الأرض»] وليسوا في (7: 206) مستكبرين عن فعل ذلك. وفي (21: 79) تُسخَّر الجبال والطيور لداود، حتى يسبّحوا بحمد الله، وفي (87: 1)، يطلب من محمد، أن ﴿سبّح اسم ربّك الأعلى﴾. انظر: (15: 98): [﴿سبح بحمد ربك﴾]. قارن: مز (7: 18): [«أحمد الله على بره، وأعزف لاسم الرب العلي»]؛ (96: 2): [«أنشدوا للرب وباركوا اسمه»]؛ (100: 4): [«ادخلوا بابه بالشكران، ودياره بالتسبيح.

احمدوه وباركوا اسمه»[؛ (113: 1): [«يا عبيد الرب سبحوا، لاسم الرب سبحوا»] واش (25: 1): [«أيها الرب أنت إلهي، أعظمك وأحمد اسمك»]. قارن أيضاً: بالنسبة «لسبحان» (Exkurs Sprnegers I, 107 f). تبدو «قدّس» أيضاً، في اللغة القرآنية المتداولة، وكأنها ترجع إلى أصل يهودي. تسمّي (59: 23) [﴿هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس﴾]، التي تتقاطع في بعض أجزائها مع «الصلوات الثمان عشرة» الشهيرة، (Hirschfeld, S.87 Britge)، الله «الملك القدوس» = המלך הקדש. وتظهر 2 مك (1: 24) إن مقاطع جوهرية من صلوات الطِّلْبة هذه هي أقدم من التلمود: [«أيها الرب، الرب الإله، خالق الكل، المرهوب القوي العادل الرحيم، يا من هو وحده الملك

ما لا تعلمون. وعلّم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين. قالوا سبحانك لا علم لنا[1] إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم. قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم[2] غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾.

إلى حكاية يهودية مشابهة يشير غايغر[3]. لكنك تستطيع أن تجدها في مواضع كثيرة من الكتابات اليهودية. مع ذلك، فالأكثر توافقاً مع الصيغة القرآنية هي تلك الموجودة في عدد *راباه* (19: 3): «ماذا كانت حكمته (آدم)؟ أنت تجد، أنه عندما أراد الله خلق الإنسان، استشار الملائكة الخدم. قال لهم: نريد أن نصنع إنساناً على صورتنا (تك 1: 26)! فقالوا له: ما الإنسان حتى تذكره؟ (مز 8: 5). فقال: الإنسان، الذي أريد أن أخلقه، أذكى منكم. ماذا فعل (الله)؟ جمع كل الحيوانات الأليفة وغير الأليفة وكل ما عنده أجنحة وجاء بهم أمامهم (الملائكة) ثم قال: ما أسماء هؤلاء، فلم يعرفوا ذلك. وما إن خلق الإنسان، حتى جاء بهم (الحيوانات) أمامه، وسأله: ما أسماء هؤلاء؟ فقال: هذا نسمّيه الثور، وهذا الأسد، وهذا الحصان، وهذا الحمار، وهذا الجمل، وهذا العقاب. لذلك يقال: هو أطلق عليها أسماءها (تك 2: 20). فقال له (الله) عندئذ: واسمك أنت؟ قال: آدم! ولماذا؟ لأني خلقت من أدمة الأرض. فقال له: وماذا سيكون اسمي؛ قال (آدم): الأزلي. ولماذا؟ لأنك رب كل الخلائق»[4]. قارن: *تنحوما حقات*؛ *جامعة راباه* 3: 23؛ *تكوين راباه* 8: 4؛ 17: 5؛ *سنهدرين* 38 ب. ويبدو وكأن فيلون قد أشار إلى الحكاية[5]: «يقول هكذا، إن الله قاد كلّ الحيوانات إلى آدم، لأنه أراد أن يعرف أية أسماء سيطلق على كل واحد منها، وليس لأنه كان يشك بأنه لا يعرفها ـ فلا شيء مجهول عند الله ـ بل هو يعرف، إنه جعل قوة التفكير في الإنسان بحركة مستقلة ذاتياً، كي لا يشترك في الشر. لقد امتحنه

الصالح»]، «روح القدس» (2: 87، 253؛ 5: 110؛ 16: 102) تشبه רוח הקדש اليهودية الموجودة غالباً، أكثر مما تشبهπνευμα αγιον (روح القدس) المسيحية (Act. Ap. 19: 2). «الأرض المقدّسة» (5: 21) تشبه ארץ הקדשה والتي ترد في مواضع كثيرة من المدراش كاسم لفلسطين. قارن أيضاً: رؤيا باروخ السريانية (Kautzsch II, S. 439) 1: 17.

(1) «لا علم لنا»، يقولها أيضاً (5: 109) المرسلون الذين سيجمعهم الله يوم القيامة.

(2) قارن: (40: 18): ﴿إن الله يعلم غيب السموات والأرض﴾. قارن: تث (29: 28): [«الخفايا للرب إلهنا»]؛ مثل (15: 3): [«عينا الرب في كل مكان»]، إلخ.

(3) S. 97 f

4) بحسب ثيوفيلوس (Ad Autolycum II, 10). خلق الله الإنسان كي يعرفه.

كما يمتحن أستاذ تلميذه، عن طريق إيقاظ النشاط في نفسه وجعله (النشاط) واحداً من وظائفه الضرورية، فيطلق الأسماء بقوته الذاتية، ليست غير صحيحة أو غير مناسبة، بل تلك (الأسماء)، التي تعبّر عن صفات الأشياء بشكل جيد جداً».

في «الشرع المقدس المجازي»[1]، يشير فيلون إلى أن موسى يُرجع ظهور الأسماء وبالتالي اللغة إلى الإنسان الأول، في حين يزعم الفلاسفة اليونان، أن الحكماء هم الذين أطلقوا الأسماء على الأشياء. وفي المصدر الذي يستخدمه فيلون كثيراً، *Cic. Tusc.* I. § 62، يرجع فيثاغورث ظهور الكلام إلى أحدهم، وهو الإنسان الأكثر حكمة. قارن أيضاً: (*Quaest. In Gen.* I § 20 f). يفترض فيلون من ناحية، أن إطلاق الأسماء يحتاج إلى الحكمة العليا[2]، ومن ناحية أخرى كان آدم أحكم البشر.

يعتقد الملائكة، كما في القرآن و*تنحوما بحوقوتاي* أيضاً، أنه كان باستطاعتهم أن يحلّوا مكان الإنسان الذي لم يكن قد خلق بعد، عند الله. فعلى سؤال الله:«من سيعيش بحسب قوانيني، إذا أنا لن أخلق الإنسان؟» أجابوا: « نحن نراعي تعاليمك». كذلك فنحن نجد المقولة القرآنية، بأن آدم سمّى كل شيء (ليس فقط الحيوانات)، «الأسماء كلها»، في نص أقدم في «*تنحوما شميني*»: وهكذا (مثلما فعل مع الحيوانات) سمّى آدم كل شيء». في هذا الصدد، وقفت الملائكة، بحسب «*المرقاه السامرية*»[3]، شهوداً على خلق الإنسان. والحكاية[4] موجودة في صيغة أقصر بكثير في «مغارة الكنز»[5] أيضاً. ويعلّم الإيلكاسيون[6]، أن آدم، الذي خلق بوصفه πνεμα [«روحاً»]، يقف فوق الملائكة ويدعى المسيح. ويوضح مكاريوس المصري[7]، أن الإنسان أنبل من كل الملائكة قارن: ترتوليانوس (II, *Adv. Marcionem* 8 (111,84»). ورغم أن حكاية تسمية آدم للكائنات الحية لم تكن غير معروفة بالكامل في الدوائر المسيحية،

(1) II, § 14 - 15

(2) Platon, Crat. 390 d

(3) انظر: Baneth، في المقالة الآنفة الذكر، ص 14.

(4) نجد مقولة الحكايا أيضاً في إيران.
قارن: (Kohut, ZDMG, XXV, 89): الإنسان الأصلي هو [«معطي الأسماء لكل الأجساد]» (Bousset, Hauptprobleme, S. 188)

(5) ed. Bezold, S. 14.

(6) انظر: Waitz, Pseudoklementinen, Leipzig, 1904, S. 127.
(50) Hora XV (Lips. 1690), S. 205 § 22.

(7) انظر: Murmelstein, WKZM 1928, S. 270, Anm30

وأن تصوّر الإنسان كمخترع للكلام موجود أيضاً في الكتابات الإغريقية، يبدو الأصل اليهودي هو الأكثر قرباً من النص القرآني. وعلى المرء أن يلاحظ التوافق شبه الكامل بين الحكاية القرآنية ومثيلتها في المدراش، إضافة إلى وجود تعابير، مثل «نحن نسبّح» قريبة جداً من مثيلاتها في الليتورجيا اليهودية.

الميثة الثامنة عشرة: السجود لآدم. سقوط الشيطان

السورة (15: 28 ـ 38) (2مك): ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمأ مسنون. فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين. فسجد الملائكة كلهم أجمعون. إلا إبليس أبى أن يكون مع الساجدين، قال يا إبليس ما لك ألا تكون مع الساجدين. قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون. قال فاخرج منها فإنك رجيم. وإن عليك اللعنة إلى يوم الدين. قال رب فأنظرني إلى يوم يبعثون. قال فإنك من المنظرين. إلى يوم الوقت المعلوم﴾. تسمّي السورة (2: 34) الشيطان بالمستكبر. لكن الشيطان يبرر كبرياءه في (7: 12) بالكلمات التالية: ﴿أنا خير منه (آدم) خلقتني من نار وخلقته من طين﴾. وفي (18: 50)، يوصف إبليس بأنه من الجن[1]. قارن أيضاً: (17: 61)؛ (38: 71 ـ 82).

لقد أثبت غايغر[2] أن الحكاية تطوير مسيحي للأسطورة المتعلقة بتعظيم عقل الإنسان الأول. عن الاحترام الذي أولته كل الكائنات الحية للإنسان الذي خلق في النهاية، يحكي فيلون[3] أيضاً: «لا بد أن يكون الإنسان آخر شيء مخلوق، حتى تشعر الكائنات الحية الأخرى بالخوف من ظهوره المفاجئ. عندما رأوا الإنسان، كان عليهم أن يندهشوا منه ويحترموه باعتباره القائد والسيّد الطبيعي. لذلك، حالما لمحوه، صاروا أيضاً أليفين جميعاً. كلّهم أيضاً، وهم الذين كانوا متوحشين جداً بطبيعتهم، صاروا عند النظرة الأولى مطيعين مباشرة وأظهر كل منهم رغبة شديدة بقتال الآخر، لكنهم نحو الإنسان وحده كانوا خانعين». لكن «*حكمة سليمان*» (3: 24) تحكي عن حسد إبليس[4]، الذي جاء بالموت إلى العالم. إن الحقيقة القائلة إنه لا وجود في المدراش لحديث

---

(1) لكن في (2: 34) يُعد إبليس من الملائكة.

(2) S. 98.

(3) De opif. mundi, § 83.

(4) من أجل التصور المتعلق بحسد إبليس، قارن؛ على سبيل المثال: تكوين راباه (18: 10؛ 85: 2). من أجل الأدب المسيحي، قارن على نحو خاص: ترتوليانوس (De patientia 5(IV, 20))، إضافة إلى المواضع الآنفة الذكر. كذلك فالحكاية الإيرانية تعرف هذا التصور. انظر: Murmelstein, WZKM, 1928, S. 269

عن السجود لآدم[1]، إضافة إلى اسم إبليس[2] وتبريره بأنه من جوهر أنبل[3]، تبرهن[4] أن تطوير الحكاية، الذي يحكي عن السجود لآدم، كان بتأثير مسيحي. ففي اليهودية يحكى أن الملائكة تشرف آدم بسبب حكمته وجماله[5]، لكن الله يمنع الملائكة من النظر إلى آدم كقديس[6]، فيأخذه في سبات عميق، كي يوضح عدم قدرته على عمل كل شيء[7]. يمنع آدم المخلوقات أيضاً عن السجود له، ويطلب إليها، أن تسجد لله[8]. لكن[9] يمكن دون شك أن الحكاية المسيحية عن سقوط الشيطان جاءت من الأسطورة[10] اليهودية المتعلقة بسقوط الملاك[11].

---

(1) إن العرض حول سقوط الشيطان الذي قدّمه رايموند مارتن (Rugio fidei, ed. Lips, S. 536)، والذي قال إنه أخذه من مدراش موشه هادرشان، يبدو بوضوح أنه مزيف. فثمة رأي معارض يقدّمه آز أبشتاين، الداد هداني، ص 75 وما بعد.

(2) «إبليس» مشتقة من διαβολος [«ديابولوس»] حيث يعتقد أن δι [«دي»] هو المقطع الذي يدل على المضاف إليه في اللغة الآرامية وقد تم تركه في مكانه.

انظر: Horovitz, K. U., S. 87

(3) قارن: «Schatzhle», ed. Bezold, S. 16

(4) «برحذ بشيا عربايا» (Patrol, Orientalis, I, 350) تجعل إبليس يقول: «لماذا أخضع لنيره. أنا الروح تحت سيطرة الجسد، أنا القادر تحت سيطرة الضعيف، أنا الخفيف تحت سيطرة الثقيل». وفي لوقا (4: 5 ـ 7): [«فصعد به إبليس وأراه جميع ممالك الأرض في لحظة من الزمن، وقال له: أولئك هذا السلطان كله ومجد هذه الممالك، لأنه سُلّم إلي وأنا أوليك من أشاء فإن سجدت لي، يعود إليك ذلك كله»] يريد الشيطان، بعكس ما سبق، من يسوع أن يعبده. «رحلة إشعيا السماوية» تجعل آدم، وهابيل، وشيث وكل الملائكة يعبدون المسيح في السماء. من أجل التصوّر القائل إن الملائكة مخلوقون من نار؛ قارن مواضع مثل: بار. السرياني 59: 11 (Kautzsch II, S. 435) حاغيغاه 13 ب؛ 14آ؛ 2 كو (11: 14) [«لا عجب فالشيطان نفسه، يتزيا بزي ملاك النور»]، التي تتحدث عن αγγελο το φωος [«ملائكة النور»]. التصور موجود أيضاً عند دانيال (7: 9).

(5) btd. R. U., ed. Schechter, 3a und 76 a; Sanh. 59 b.

(6) Gen. r. 8: 99 Qoh. r. VI, 9.

(7) das.

(8) Midr hagg, ed. Schechter, S. 56.

(9) قارن: بركة ح. أليعازر، القسم 11: «عندما رأى آدم كل المخلوقات، التي خلقها الله، حمد الخالق وقال: ما أعظم أعمالك يا رب (مز 104: 24). ولما رأته المخلوقات، عندما وقف، كصورة من عظمة الله، اعتقدت أنه خالقها، فجاءت كلّها إليه، كي تسجد له. فقال آدم: هل تريدون أن تسجدوا لي؟ لا! أنا وأنتم، كلنا نريد السجود للذي خلقنا».

(10) إن هذه الزيادة الهاغادية على تك (6: 1) محفوظة في «سفر أخنوخ» 6 وما بعد (Kautzsch, Bd. II, S. 238) بشكل أوضح من يوما (67 ب). حيث يحكى هنالك في سفر الأنساب، عن سقوط الملائكة وسمسياهم Semsaja الأعلى في نهاية تك 6: 1. رأى ميكائيل وغيره من الملائكة هذه الكارثة، التي عملتها الأرواح المتمردة عندما امتزجت ببنات البشر (ص 240) فشكوا إلى الله، فأمر رافائيل، جبرائيل،... بالقبض على الملائكة الساقطين ورميهم في الظلمات (ص 242). «وأن يسجنوا سبعين جيلاً تحت تلال الأرض حتى يوم الدين عند كمالها (الأجيال السبعين)، حتى تنفيذ يوم القيامة الأبدي» (المرجع ذاته). كذلك نجد هنا أساس الحكاية المسيحية عن سقوط الروح الثائرة والحكم الحاسم عليها في يوم دينونة العالم.

(11) يوما 76 ب.

إن أشهر عرض للحكاية المسيحية موجود في «*حياة آدم وحواء*»[1]: «أجاب إبليس: آدم، ماذا تقول لي؟ بسببكَ أُخرجت أنا من هناك. فعندما جُبلتَ أنت، أُخرجتُ أنا من وجه الله وطردتُ من جماعة الملائكة. عندما نفخ الله فيك نَفَس الحياة وخلق وجهك ومثالك على صورة الله، جاء بك ميخائيل، وأمر أن يسجدوا لك أمام الله، فقال الرب الإله (تك 2: 4 وما بعد ה' אלהים minus deus» =) انظر يا آدم، لقد خلقتك على صورتي ومثالي. فاقترب ميخائيل ودعا كل الملائكة، على النحو التالي: اسجدوا لمَثَل صورة الرب الإله، كما أمر الرب الإله! وسجد له أولاً ميخائيل ذاته، ثم دعاني قائلاً: اسجد لمَثَل صورة الإله. فأجبت: لست بحاجة لأن أسجد لآدم. ولأن ميخائيل دفعني كي أسجد، قلت له: لماذا تدفعني؟ سوف لن أسجد لمن هو أصغر مني وأقل شأناً. لقد خُلِقت قبله. فقبل أن يخلق، كنت أنا مخلوقاً. عليه هو أن يسجد لي. وعندما سمع الملائكة الآخرون الذين هم تحت سيطرتي هذا، لم يرغبوا بالسجود له. فقال ميخائيل: اسجد لصورة مثال الله! فإن لم تفعل ذلك، سيغضب الرب عليك. فقلت: إذا غضب عليَّ، سأرفع مكانتي فوق نجوم السماء وسأكون مثل (الإله) العلي (قارن: اش (14: 14 وما بعد». فغضب الرب الإله عليَّ وطردني مع ملائكتي من عليائنا، وهكذا شُرِّدنا من مساكننا إلى هذا العالم وطردنا إلى الأرض. ثم سقطنا بعد برهة في الحزن لأننا خُلِعنا من مثل ذلك العلياء الكبير. وأحزننا أنه كان علينا أن نراك في مثل ذلك الفرح والسعادة. وبالحيلة أوقعنا زوجتك في شباكنا وجعلناك تُطرد بسببها من فرحك وسعادتك مثلما طردتُ أنا من عليائي». قارن أيضاً: «مغارة الكنز»[2]: «وحالما سمع الملائكة هذه الأصوات الإلهية، ركعوا على ركبهم وسجدوا له (آدم). وحالما رأى رئيس المنظومة التحتية، أي كِبَر أعطي لآدم، حسده في ذلك اليوم، فرفض السجود له، وقال لجماعته: لا تسجدوا له ولا تسبّحوه مع الملائكة! عليه هو أن يسجد لي، أنا الذي من نار وروح، وليس عليَّ أنا، أن أسجد للتراب، للذي جُبل من حبة رمل واحدة. هذا ما قاله المستاء فعصى وانفصل بإرادته وحريته عن الله، فرمي وأسقط، هو وكل جماعته؛ وفي اليوم السادس في الساعة الثانية حدث سقوطه من السماء. وأُخْلع ثياب مجده، وصار اسمه: «ساطانا»، لأنه كان مارقاً (سِطا āset)، و(«ādēŠ»)، لأنه كان مُسقطاً (اشتدي ēšťdī) و«ديفا» لأنه فَقَدَ لباس جاهه («أوبيد aubed»)». كذلك فالمندائيون يعرفون أيضاً

(1) Kautzsch Bd. II, 513

(2) ed. Bezold S. 16.

هذه الحكاية[1]: «جاء ملائكة النار واستسلموا لآدم. جاؤوا وانحنوا له ولم يخالفوا قوله. وحده فقط، الشرير، الذي جُبل الشر منه، خالف كلام سيّده. فوضعه الرب[2] في قيد». إذن، الحكاية القرآنية تتوافق للغاية مع مثيلاتها في الأدب المسيحي.

الميثة التاسعة عشرة: وظيفة الشيطان

السورة (17: 62 ـ 65) (2مك): ﴿قال أرأيتك هذا الذي كرمت عليَّ لئن أخرتن إلى يوم القيامة لأحتنكن ذريته إلا قليلاً. قال اذهب فمن تبعك منهم فإن جهنم جزاؤكم جزاء موفوراً.﴾.

انظر أيضاً: (7: 16 ـ 18) (3مك): ﴿قال (الشيطان) فبما أغويتني لأقعدن لهم (البشر) صراطك المستقيم. ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين. قال اخرج منها مذءوماً ومدحوراً لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين﴾. وفي (4: 119) (مد) يهدّد الشيطان بالقول: ﴿لآمرنهم (عباد الله) فليبتكن آذان الأنعام﴾. قارن أيضاً: (15: 39 ـ 43) (2مك)؛ (38: 82 ـ 85). وفي (14: 22) (3مك)، يسخر الشيطان من الملعونين بالقول: ﴿إن الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فأخلفتكم﴾. قارن أيضاً: (36: 60 ـ 62) (2مك).

على ما يبدو فإن (1 مك) (22: 21 ـ 22) يحكي عن دور لروح مضلّل. ويهودي هو التصوّر، الذي يرى أن الأفعى كان باستطاعتها أن تفعل الكثير لتدافع عن نفسها، لكن لم تقدم على ذلك؛ انظر: *سنهدرين* (29: 10).

أما طلب الشيطان بتأجيل العقاب حتى يوم القيامة فيذكرنا برسالة بطرس الثانية[3] (2: 4): [«فإذا كان الله لم يعف عن الملائكة الخاطئين، بل أهبطهم أسفل الجحيم وأسلمهم إلى أحابيل الظلمات حيث يُحفظون ليوم الدينونة»]. وكما يحكي القرآن عن انتقام الشيطان كذلك يحكي «أعمال أندرياس»[4]: «إبليس الخالي من الحياء في كل الجوانب تماماً، سيسلّح أبناءه الخاطئين ضدهم، كي يتبعوه. ولكنه لن ينال ما يريد.. في بداية كل الأشياء.. يُجعل أيضاً العدو الشرير، الذي يعزف عن السلام، والذي إليه لا ينتمي، مُفسداً، لكن فقط لبعض

(1) انظر: Ginza, Rechter Teil, übers. Von Lidzbarski, 1925, S. 16
(2) قارن: Hirschberg, Der Sündfall in der altarabischen Poesie, 1933, S. 13
(3) Grimme, Mohammed II, S. 50; Ahrens, ADMG, 1930, S. 169.
(4) Hennecke, Neutest. Apokr., S. 254.

الضعفاء، الذين لم ينالوا الوضوح الكامل». كذلك فإن «أعمال يوحنا»[1] تتحدث عن انتقام الشيطان. ويذكر أفرام السرياني[2]، أن الشيطان حسد آدم مرة دون سبب غير سعادته ثم أغضبه أيضاً نجاح نسله. يسمى إبليس في متى (13: 25، 39) «عدواً»[3]، وفي رؤيا (12: 9) يسمّى «تنيناً» و«أفعى» و«شيطاناً»، وفي رؤيا (20: 10) يسمّى «مضلّلاً»، وفي يوحنا الأولى (3: 8) يسمّى «خاطئاً». ويصف إسحاق الأنطاكي في شعره حول إبليس[4]، بطريقة واضحة تماماً، هدف الشيطان بأنه إيقاع الإنسان في شباكه، ثم يقدّم وسيلة للهروب من تضليله. كما يذكر يعقوب السروجي[5] في شعره لتمجيد شمعون العامودي أيضاً، كيف يوظف الشيطان «جيشه» ويقدّم له الاستشارات، حتى يستطيع القيام بعمل التضليل. ويحكي أغسطينوس[6] عن الشياطين، «تلك الوسائل المزيفة والخادعة»، التي تريد حرف الناس عن طريق الله. قارن أيضاً: *بابا بترا* (15 ب):«ينزل (الشيطان) ويغرّر، يصعد ويثير الغضب الإلهي، يأخذ القوة كلّها ويأخذ النفس».

وهكذا، فالتصوّر المتعلّق بتهديد الشيطان بأنه يريد التغرير بالمؤمنين، وبقطع آذان الحيوانات، مرتبط على الأرجح بذكرى ظلالية من مت (26: 51): [«وإذا واحد من الذين مع يسوع قد مد يده إلى سيفه، فاستله وضرب خادم عظيم الكهنة، فقطع أذنه»]؛ مر (14: 47)؛ لو (22: 50)؛ يو (18: 10):. إذن، للحكاية القرآنية دون شك مثيل مسيحي. لكن الحقيقة أن اليهودية القديمة أيضاً تعزو للشيطان دوراً تضليلياً كذلك الذي يعزوه إليه القرآن. ففي «سفر اليوبيل» (15: 5 وما بعد؛ 19: 28؛ 48: 2؛ 9: 12) نجده رئيساً للأرواح الشريرة، مبدأ للشر في العالم، والمعارض للأحكام الإلهية. أما «العهود» فتجعل الشيطان (بليار) محاطاً بسبعة من رؤوساء الملائكة (عهد راوبين 2 ـ 3)، منه ومن الأرواح التابعة له يخرج كل الشر في

(1) Hennecke, S. 191.

(2) Opp. I, 32, 37

(3) في «سفر أخنوخ» (6 وما بعد) (Kautzsch II, S. 238 f) يظهر الشيطان كرئيس لملائكة العذاب، الذين يشكلون قوة معادية لله. قارن: رؤيا إبراهيم (31).

وفي «معراج موسى» المشار إليه سابقاً (9) يتصارع الشيطان مع ميخائيل على جثمان موسى. ونجد على نحو خاص التصور المتعلق بالأرواح الشريرة، التي تصطاد الأنفس البائسة، في الأدب الرهباني المصري. انظر:

Tor Andrae, Der Ursprung des Islam und des Christentums, Kyrkohist. rsskrift 1924, S. 227.

(4) Bedjan, 1903, Hom I, S. 454 ff

(5) Bedjan, Acta mart. et sanctorum, tom. IV, S. 650 f

(6) De civitate dei IX, 18.

الإنسان (عهد يهوذا 18)، والحيوانات المتوحشة هي وسائله (عهد نفتالي 8). يسمّي *تثنية رباه* (11: 6): «الملك سامائيل ضرب قائد كل الشياطين بسبب الخطيئة»] الشيطان. وهكذا يدلّ الاسمان القرآنيان «إبليس» و«شيطان» بوضوح على استعارة مسيحية، وإضافة إلى ذلك لم يعد يلعب الشيطان دوراً بارزاً في اليهودية المتأخرة. لكن «سفر اليوبيل» و«العهود» انتقلا إلى كشكول الأدب الديني المسيحي[1].

الميثة العشرون: خلق حواء

السورة (4: 1) (مد): ﴿الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها﴾. قارن: (7: 189)؛ (30: 21) (3مك)؛ (39: 6) (3مك)؛ (42: 11) (3مك): [﴿جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثله[2]﴾].

من الغريب أن القرآن لم يذكر خلق حواء من ضلع آدم. وربما أراد أن يكون تعبيره عمومياً.

مع ذلك، ثمة حكاية واسعة الانتشار نشأت عند الإغريق[3]، تقول إن آدم خلق أصلًا بوجهين، ثم نُشر إلى قسمين، وهكذا وجِدَت حواء. ففيلون[4] يفصل بين الناس الذين خلقوا أولاً، الذين يتحدّث عنهم تك (1 وما بعد)، والإنسان الثاني، الذي يبدو كرجل وامرأة. والإنسان الأصلي يسمى «مثالاً»، «بدون جسد»، «روحانياً»، «لا مذكر ولا مؤنث». ويظهر *لاويون رباه* (14: بداية)، أن الرأي الإغريقي تغلّب على الحكاية الكتابية حول الخلق من الضلع: «يقول ريش لقيش: حالما خلقه (الله لآدم)، خلقه باثنين (δυο) من الوجوه (πρoσωπov) ثم نشره وجعل منه ظهرين، واحد للقسم المذكّر وآخر للمؤنّث. فسئل (ريش لقيش): لكنه يقال: فأخذ أحد أضلاعه (تك 2: 21). فأجابهم: التعبير يعني: من جانبه، كما يبرهن على ذلك (خر 26: 26

---

(1) انظر: Harnack, Geschichte d. altchristl. Literatur 1893, Bd. I. S. 858

(2) من أجل﴿ليس كمثله﴾؛ قارن، مثلًا: خر (8: 6) [«ليس لله ربنا نظير»]، خر (9: 14): [«ليس مثلي في الأرض كلها»]، إلخ. انظر: Hirschfeld, New Researches; S. 73, Anm 25

(3)قارن: Platos Symposion c. 14 und 15

Πρτανϑρωτοζ [«الإنسان الأول»] عند الغنوص هو أيضاً رجل مستأنث mannweiblich

انظر: Bousset, Hauptprobleme, S. 167

يقول أبتوفيتسر (Schreiben vom 19. IV. 1932) إنه ليس من غير المحتمل أن يكون أصل الحكاية الإغريقية قصة تعمات البابلية.

(4) De opif. mundi §§ 134 - 144: 148 - 150.

ـ 27) (حيث تستخدم [צלע «ضلع»] بمعنى جانب)». قارن. عروبين 18آ؛ *تكوين راباه* 8: 1؛ *تنحوما فايشيب؛ براخوت* 16آ؛ *مدراش تهليم* للمزمور 139: 5.

الميثة الحادية والعشرون: اللّه يرمي على آدم التحريم

السورة (2: 25) (مد): ﴿وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكلا منها رغداً حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾. كذلك أيضاً (7: 19) (3مك). الآية القرآنية تفترض معرفة بتك (2: 16 ـ 17) [«وأمر الرب الإله الإنسان قائلاً: من جميع أشجار الجنة تأكل، وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها، فإنك يوم تأكل منها تموت موتاً»] و(3: 3): [«وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة، فقال اللّه: لا تأكلا منه ولا تمساه كيلا تموتا»]. أما فردوس آدم فيسميه القرآن «الجنّة» = הגן (تك 2: 9؛ 10 إلخ) ولم يسمها «جنات عدن»[1] قط.

الميثة الثانية والعشرون: طبيعة الشجرة المحرّمة

السورة (23: 19 ـ 20) (2مك): ﴿فأنشأنا.. شجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن وصبغ للآكلين﴾. وفي (95: 1) (1مك) [﴿والتين والزيتون وطور سينين. وهذا البلد الأمين. لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾]، يقسم القرآن بالتين والزيتون وجبل سينين، إن الإنسان خلق في أحسن تكوين. أما السورة (24: 35) (مد)، فتصف شجرة الزيتون بتفاصيل أدق على أنها ﴿شجرة مباركة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار نور على نور...﴾.

في التصوّر القرآني تحتلّ الشجرة التي يخرج منها الزيت في سيناء مكانة خاصة. لكن القرآن على الأرجح لا يقصد نَبْت سيناء، بل موضع لحادث فوق طبيعي[2]. عن شجرة الزيتون التي في الجنّة يتحدث «*أخنوخ السلافي*»[3]: «وشجرة الحياة حيث في ذلك الموضع، يستريح اللّه... وبجانبها الشجرة الأخرى، شجرة الزيتون، يخرج من ثمرها دائماً الزيت السائل». في الدوائر المسيحية، يجعل «*حياة آدم وحواء*»[4] (9) الشهير آدم يقول: »... اطلبوا من اللّه أن يرحمني، ويرسل ملاكه من الجنة ليعطيني من الشجرة، التي يسيل منها الزيت». قارن:

---

(1) قارن: Geiger. S. 99

انظر أيضاً:

Horovitz, Das koranische Paradies, Scripta Universitatis atque Bibliothecae Hierosolymitanarum, 23.

(2) انظر: Horovitz, K. U., S. 124

(3) ed. Bonwetsch, S. 12

(4) Kautzsch II, S. 518

المرجع ذاته (36؛ 13؛ و40 ـ 41). وفي موضع آخر، يسمى هذا الزيت: «زيت من شجرة رحمانيته»[1]. أوّل ما يعطي هذا الزيت منافعه «في الأزمنة الأخيرة»[2]. كذلك فإن *«أعمال توما»*[3] تمجّد أيضاً شجرة الزيتون، التي أُخِذ منها خشب الصليب، الذي مات يسوع عليه. يتحدّث *«سفر عزرا الخامس»*[4] عن شجرة الحياة[5]، التي يفوح منها «عبق مرهم المسيح»[6]. إضافة إلى ثمار زيتون شجرة الحياة، التي كوّنت في الوقت ذاته مثال صليب المسيح، يعرف التصوّر المسيحي التين أيضاً. من ذلك مثلاً، ما قاله موسى باركيفا:

«censent ergo alli frumentum fuisse hanc arborem, atque ideo Christum quoque suum corpus in pane dedisse, ut qua re contractum esset debitum eadem et solveretur. Rursus alii vitem fuisse contendant... nec haec non vera esse putamus; frumentum enim seges, non arbor dicitur neque vitis. Igitur Philon. Mabugens et multi alii existimant ficum fuisse eam arborem... credibile enim est, simul atque de ea arbore edissent, pudore correptos ex eo, quod proxime ad manum erat, subligacula sibi comparavisse»

---

(1) Kautzsch II, S. 519

(2) das., 42; Kautzsch II, S. 520

تعرف الميثولوجيا الإيرانية (Bousset, Die Religion des Judentums, S. 556) شجرة الهاوما، التي تعطي ثمار عصير الهاوما، الذي يجب إعطاؤه للمؤمنين باعتباره طعام الخلود. وزيت الميرون يأخذ مكان هذا العصير. ويمسح آدم، بوصفه نبياً، بزيت شجرة الحياة هذا. انظر:

Waitz, Pseudoklementinen, Leipzig 1904, S. 114.

(3) Hennecke, Neutest. Apokr., S. 258

(4) Hennecke, S. 393

(5) يُقارن شجر الأرز العظيم بشجرة الحياة، وشجر الأرز في «ملحمة غلغامش» ينمو في مكان شجري مقدّس. انظر: Winckler, Altorient. Forsch. 3. Reihe, Bd. 3, Heft I, S. 389. يمكن للمرء أن يقارن أيضاً مع الشجرتين، التين تمثلان الشمس والقمر، واللتين تنموان في حديقة الفردوس، التي يدخلها الإسكندر. قارن: Aug. Wünsche und Sündenfall des ersten Menschenpaares, EX Oriente, Lux, Bd. II, Leipzig 1906, S. 41

(6) إن العصا التي يُمسَك بها في العبادات المندائية هي عصا مصنوعة من خشب الزيتون. انظر:

Lidzbarski, Mand. Liturg., Berlin 1920, S. 21 u. Anm. 2 das

كذلك يلعب الزيت دوراً هاماً في الطقوس المندائية (das. S. 36 - 37). عن استخدام الزيت من قبل الإلكاسيين. انظر: Brandt, Elchasai, S. 71.. عن الدور الذي يلعبه عند الغنوص؛ انظر:

Bousset, Hauptprobleme, S. 297 ff.

[«يعتقد آخرون أن هذه الشجرة كانت شجرة فاكهة، وبذلك فالمسيح أيضاً قدّم جسده كخبز وهكذا عن هذا الطريق يتم عقد اتفاقية ويتم الفداء. من ناحية أخرى يؤكد غيرهم أنها (الشجرة) كانت كرمة... ونحن لا نعتقد أن هذا صحيح؛ لأنه يقال إن الثمار هي حبوب، ليست شجرة ولا كرمة. وهكذا يعتقد فيلون، ومابوغينس وكثيرون غيرهم أن هذه الشجرة كانت تيناً... ومن المعقول أنهما، حالما أكلا من هذه الشجرة وأحسّا بالخجل ـ أُفْسِدا بها ـ راحا يغطيان عورتيهما بما وصلت إليه أيديهما»].

لكن كما يحدّد القرآن موضع شجرتي التين والزيتون هاتين في سيناء، كذلك تماثل المسيحية بين موضع الفردوس الذي أقام فيه آدم، ومواضع أخرى معروفة في الكتاب المقدّس. وهكذا، ففي «*مغارة الكنز*»[1]، خُلِق آدم في مدينة القدس في المكان الذي صُلِب فيه المخلّص، وهناك أعطى الحيوانات أسماءها. هناك أيضاً[2]، عمل مليكصادق ككاهن، وتأهب إبراهيم[3] لتقديم إسحاق قرباناً، وصُلب يسوع، وهذا الموضع هو مركز العالم[4]. وفي تفسير لحزقيال[5] يسمّي أفرام السرياني القدس، «مركز دائرة الأرض». والشي ذاته يوضحه إيرونيموس وتيودورس[6]. وفي حزقيال (5: 5): ירושלים בתוך הגוים «أورشليم في وسط الأمم»، القدس هي مركز الأرض. ويعطي «*سفر أخنوخ*»[7] وصفاً «لوسط الأرض»، يكون فيه جبل مقدّس. وقد قصد المؤلّف بذلك مدينة القدس، وبالتحديد جبل الهيكل. هنالك دفن آدم[8]. لكن «مغارة الكنز»، ص 146، أكثر وضوحاً: «وكان عمر إسحاق 22 عاماً، عندما أخذه أبوه وصعد به إلى جبل يبوس عند مليكصادق، عبد الإله العلي؛ جبل يبوس هنا يعني جبال

(1) ed. Bezold, S. 14

(2) Schatzhle, ed. Bezold, S. 254

(3) يوضح أفراهاط أيضاً (ed. Wright, S. 4) أن الجبل، الذي كان على إبراهيم أن يضحي بابنه فوقه، هو الذي صار لاحقاً جبل الهيكل. بقايا ظلالية لدور موريا في قصة آدم نجدها أيضاً عند أفرام السرياني (Opp. Bened. S. I. 100 17 C; siehe: Ginzberg, MGWJ 1899, S. 92): «في هذا الموضع دفنت جثة آدم. لذلك أمر الله إبراهيم أن يذهب إلى هذا المكان كي يقدّم قربانه، ويريه بالتالي، أنه سيعطي ابنه ـ يسوع ـ للموت في المكان ذاته».

(4) يسمّي الإغريق والرومان (Strabo B IX. 3, 36 T III) دلفي مركز العالم. ويصرخ سيشرون (ivinat. L II, 56): «O, sancte Apollo, qui umbilicum centrum terrarum obsides» [«آه، يا أبولو المقدّس، الذي يحكم (الجالس على) سرّة العالم»]. انظر: Ginzberg, MGWJ 1899, S. 68

(5) Opp. II, 171, A.

(6) Ginzberg, MGWJ 1899, S. 68

(7) ed. Dillmann, c. 26 Anf.

(8) Schatzhle, ed. Bezold, S. 40 u. Ephr. Syrus. Opp. I, 171

أموراي، وعلى هذه المنطقة أقيم صليب يسوع. وفي المكان ذاته نمت الشجرة التي حملت الحمل، الذي فدى إسحاق. وهذا الموضع هو مركز الأرض ومكان قبر آدم ومذبح ملكيصادق والجلجلة وجبل الصليب وغباتا. وهناك رأى داود الملاك، الذي كان يحمل في يده السيف الناري. وهناك قدّم إبراهيم ابنه إسحاق قربان محرقة، ورأى (إبراهيم) المسيا والصليب وخلاص سيدنا آدم». أما «سفر اليوبيل»، الذي كان معروفاً بين المسيحيين الأحباش بترجمته الأثيوبية (انظر مقدمته عند كاوتش Kautzsch)، والذي لم يكن له دور بين اليهود زمن محمد، فيعرف[1] ثلاثة أماكن مقدّسة: جنّة عدن، جبل سيناء، وجبل صهيون، والأخير ينظر إليه على أنه «مركز سرّة الأرض». لكن في الفصل الرابع[2]، توجد أربعة أماكن، معظّمة في عين الله: عدن، جبل المشرق (قارن: تك 2: 8: [«غرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً»]، وهو الجبل الذي أقام فيه أخنوخ، سيناء، وصهيون. وفي الفصل الثامن عشر في الكتاب ذاته[3]، يماثل صهيون مع موريا. وفي زمن لاحق يوضّح أن هذه الأماكن كلها تبدو، على الأرجح، لأنها مواضع مقدسة على نحو خاص، وكأنها مكان واحد.

يبدو مما سبق أن الجمل القرآنية تحكي عن شجرة الجنة، حسبما يصفها الأدب المسيحي. ونفهم بالتالي أيضاً، أن القرآن يحلف بهذا المكان، لأنه يعرف أن لا مثيل له. وباسترجاعه المبهم غالباً لما سمع، كان باستطاعته أن يقوم بمماثلة هذا المكان، ذاتياً، مع سيناء، التي نعرف أن تقليد «أهل الكتاب» ربط بها أحداثاً هامة[4]. التصوّر اليهودي عن شجرة الجنة ـ المرتبط كثيراً بمقابله المسيحي ـ هو من نوعية أقل توحداً في آرائها. فعند ح. مئير (براخوت 40آ)، كانت كرمة، وعند ح. نحميا شجرة تين، وعند ح. يهودا قمحاً (المصدر ذاته). لكن مئير نفسه يوضح في موضع آخر أن ثمار هذه الشجرة هي القمح، ويرى يهودا بن إيلاي أنها عنب، أما أبا بن أكو فيراها الأترج، ويوسي التين[5]. يقول المقطع الأخير من تكوين راباه (15): מה היתה אותה התאנה? ר׳ יהושע...אמר: ברת אליתא לעולא: «ماذا كان بهذه التينة؟... ح يهوشوا..

(1) 8: 19, siehe Kautzsch II, S. 56.

(2) Kautzsch II, S. 47

(3) Kautzsch II, S. 72

(4) عندما يقسم القرآن في (52: 1 ـ 3) بالطور وكتاب مسطور في رق منشور، فهو يفكر هناك أيضاً بجبل سيناء. لكن في الزمن المديني (2: 63) و(4: 154)، يتم التعرّف على الحكاية التي تقول إن الله يريد رمي الطور على الإسرائيليين، لأنهم رفضوا قبول التوراة (عبودا زارا 2 ب؛ شبات 88 آ). أما «الطور الأيمن» (19: 52؛ 20: 80) فهو مقابل مكان العليقة المشتعلة. انظر: Horovitz, K. U. S. 124 f

(5) Pes. D. R. K. 20 قارن أيضاً: تكوين راباه 20 و15: 3.

قال: النائحة (تسمّى)؛ لأنها جلبت النواح إلى العالم». أما «تنحوما قوداشيم» فتسمّي جبل الهيكل «مركز العالم»: ארץ ישראל יושבת באמצעיתו של עולם، וירשלים בתבאמצעית של ארץ ישראל، ובית המקדש באמצע ירשלים، וההיכל באמצע בית המקדש: «تقع أرض إسرائيل [فلسطين] فيوسط العالم والقدس في وسط أرض إسرائيل [فلسطين] والهيكل في وسط القدس إلخ»[1]. وربما زرع سليمان الشجر هناك: (المرجع ذاته): נטע בהם כל מיני אילנות: [«زرع فيها كل أنواع الشجر»] (المرجع ذاته). لكن موريا يوصف أحياناً بأنه أهم مكان في العالم (تكوين راباه 55: 9). فمنه خرجت الوصايا العشر، فهو بالتالي אתר מרותא דעלמא:«المكان الذي يخرج منه حكم العالم». وفي الترغوم الأورشليمي للتكوين (8: 11)، وفي تكوين راباه (33: 9) جلبت الحمامة التي أرسلها نوح ورقة زيتون من جبل الزيتون מן טור משחא. وفي ترغوم نشيد الإنشاد (8: 15) يجعل في موازاة سيناء[2] كمكان للقيامة. وفي «تكوين راباه» (14: 9) «خلق آدم من موضع كفارته»، أي، من تراب جبل الهيكل[3]. لكن ثمة رأي آخر، نجده في «يوما» (54 ب)، يعارض هذا الرأي.

يعرف الأدب المسيحي أيضاً أن الكرمة هي فاكهة الجنة. قارن: «سفر باروخ السلافي»[4] و«أخنوخ»[5] (32: 4). يعرف أفرام السرياني[6] أيضاً، أن حمامة نوح جاءت بثلاث أوراق زيتون من جبل الهيكل، وهكذا على ما يبدو، فإن التصوّر المسيحي عن شجرة الجنة هو أقرب إلى التصوّر القرآني من مثيله اليهودي الذي كان موضع نقاش المشرّعين اليهود[7].

---

(1) قارن: «يوما» (54 ب): וחכמים אומר יםמציוןנברא: «ويقول الحكماء: خُلق (العالم) من صويون». ويقول المصدر ذاته: אלו ואלו מציון נבראו:«وهذه وتلك (نتاجات السماء والأرض)خلقت من صهيون».

(2) انظر: Horovitz, K, U., S. 124

(3) إن بركة ح. أليعازر الأحدث من سابقاتها، تقول في القسم (11): «أخذ الله تراباً من أربعة أطراف الأرض جميعاً... وفي سرّة العالم מבור הארץ، وهي موضع نقي، أي موضع الهيكل، خلق آدم منه (التراب)». عن سرة الأرض كنقطة بداية لخلق العالم؛ قارن أيضاً: W. H. Roscher, Omphalos, Abandlungen der knigl. schs. (Gesellschaft der Wissenschaften, phil - hist Klasse, 1913; (MGWJ, 1928, S. 264 f). يشير أبتوفيتسر أيضاً «كوزمولوجيا الهاغاداه» إلى سرّة العالم في «تنحوما بيكودي»: מה ילוד אשה מתחיל בטבורו ומותח ולסאן לד' צדדין، כך התחיל הקב"ה לבראות את עולמו מאבן שתיה...:«كما يمتد الجنين إلى الجوانب الأربعة، كذلك بدأ الله خلق العالم من حجر الزاوية». قارن أيضاً: Midr Ps. zu Ps. 50: 1

(4) ed. Bonwetsch, NGGW. 1876, S. 97

(5) Kautzsch. II, S. 256

(6) انظر: Grünbaum, Neue Beitrgen, S. 81

(7) يستذكر آرينز Ahrens، في «محمد كمؤسس دين 1935 ،«Mohammed als Religionsstifter، ص 28، وادي

الميئة الثالثة والعشرون: عهد الله مع آدم

السورة (20: 114) (2مك): ﴿ولقد عهدنا[1] إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزماً﴾.

تصف الهاغاداه أيضاً علاقة الله مع آدم على أنها عهد. وكما تعدّى إسرائيل عهده مع الله (أي لم يحفظ شريعته) كذلك آدم أيضاً (سنهدرين 38ب)؛ تكوين راباه (24: 6)؛ وبهذا المعنى تفسّر (سنهدرين 38ب) «هوشع» (6: 7): [«أما هم فمثل آدم نقضوا عهدي»] بأوضح ما يمكن[2]. وفي «مدينة الله» (16: 27)، يتحدث أغسطينوس أيضاً، عن عهد الله مع آدم: «...testamentum autem primum, quod factum est ad hominem primum» [«لكن العهد الأول، الذي أعطي للإنسان الأول...»].

إذن، فالتصور القرآني يتقاطع مع مثيله عند اليهود أو المسيحيين.

فاران، حيث كان ـ وما يزال ـ يوجد فيه وحده من كل منطقة سيناء شجر الزيتون وشجر التين، والذي كان يسكنه على الأرجح نسّاك مسيحيون زمن محمد، حيث يمكن للمرء الإشارة إلى سورة النور (35:24)، حيث التلميح إلى قنديل في أحد الأديرة. من هنا يمكن أن التصورات المسيحيّة أنه كان ثمة تأثير لمشهد صلاة الرهبان في الأديرة على النبي محمد هنا.

(1) في (36: 60)، أخذ الله «عهداً» على بني آدم أن لا يعبدوا الشيطان. ومن يتجاوز هذا العهد، ليس له في الآخرة نصيب. قارن: (2: 27) و(3: 77)، لقد تجاوز سكّان القرى هذا العهد (7: 102)؛ وكذلك الإسرائيليون بخطيئة العجل (20: 86). أخذ الله «عهداً» على موسى (7: 134). إذا خالف نسل إبراهيم «عهده»، لن يأخذ الله منعه عهداً بعد ذلك (2: 124)؛ وعلى بني إسرائيل أن يحفظوا عهدهم مع الله، حتى يحفظ الله عهده معهم أيضاً (2: 40). والآية الأخيرة تذكرنا بالـתוכחה المعروفة أثناء القداس اليهودي(لا 26: 2وما بعد): [«إن سرتم على فرائضي وحفظتم وصاياي... أسير في وسطكم وأكون لكم إلهاً وإن لم تسمعوا لي ولم تعلموا بجميع هذه الوصايا... انقلب عليكم»]؛ وتث (28 وما بعد): [«وإذا سمعت لصوت الرب إلهك، حافظاً جميع وصاياه... تحل عليك البركات...»] وبجمل في إر (24: 7) [«يكونون لي شعباً وأكون أنا لهم إلهاً»]؛ (31: 32): [«لا كالعهد الذي قطعته مع آبائهم... لأنهم نقضوا عهدي مع أني كنت سيدهم»]؛ (32: 38): [«فيكونون لي شعباً وأكون لهم إلهاً» إلخ...] لا ينال الشفاعة يوم القيامة إلا الذي اتخذ عند الرحمن عهداً (19: 87). ثمة كفّار، يريدون اختبار الله بهذا العهد بطريقة خبيثة (9: 76). وواجب الوفاء بعهد الله مطلق (16: 91). لكن «عهد الله» في الآية الأخيرة يجب أن لا نفهمه كعهد بين الله والإنسان، بل كعهد بين الإنسان والإنسان حيث يُستشهد بالله كفيلاً.

قارن: Rivlin, Gesetz im Koran, S. 57

(2) قال ح. يهودا باسم راب: الإنسان الأول كان كافراً لأنه مكتوب: نادى الرب الإله الإنسان وقال له: أين أنت؛ (تك 3: 9)، أي، إلى أين يتجه قلبك؟ يقال في أحد المواضع (هو 6: 7): هم مثل آدم نقضوا عهدي؛ وفي موضع آخر يقال: قد نقض عهدي (تك 17: 14). قال ح. نحمان: لقد كان ملحداً؛ لأنه يقال: نقضوا عهدي (هو 6: 7)؛ ويقال أيضاً: يقولون: لأنهم تركوا عهد الله (إر 22: 9)».

الميثة الرابعة والعشرون: اللّه يحذّر آدم

السورة (20: 117 ـ 119) (2مك): ﴿فقلنا يا آدم هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى. إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى. وأنك لا تظمأ فيها ولا تضحى﴾.

على نحو مشابه، يقول أفرام السرياني[1]: «بل عندما حرّم اللّه عليهما (تذوق) شجرة واحدة فقط، كي يعتادا على الخضوع، وترك لهما بقية الفردوس كلها، حتى لا يُكرها على الارتداد (بسبب قلّة الطعام)». وفي *«الغنزا*، قسم الأخيار، ترجمة ليدزبراسكي ص 16»، يُحذّر اللّه الزوجين البشريين الأولين بالكلمات التالية: «لا تعبدا الشيطان... لأن من يعبد الشيطان، يسقط في النار المشتعلة حتى يوم الدينونة... لا تتعلما أفعال الشيطان السحرية...» لكن «*تكوين راباه*» (19: 3)،يتفق مع النص القرآني للحكاية أقل من النصين السابقين:«اللّه أخذه (آدم) وقاده عبر العالم كله، وقال له: هنا يستطيع الإنسان أن يزرع، وهناك أن يحصد...». وتذكر «*سنهدرين*» (56 ب)، أن اللّه حرّم على الإنسان شيئاً واحداً فقط، هو عبادة الأوثان، لكنه تجاوز هذا التحريم: «قال ح. يهودا: لم يحرم على الإنسان سوى عبادة الأوثان فقط».

في الموضع ذاته يذكر مشرّعون آخرون محظورات أخرى، والتي فرضت على آدم. إذن، التصوّر المسيحي هنا أقرب إلى التصور الإسلامي.

الميثة الخامسة والعشرون: الإغواء من قبل الشيطان

السورة (7: 20 ـ 22) (3مك): ﴿فوسوس[2] لهما الشيطان[3] ليبدي لهما ما وري عنهما من سوءاتهما وقال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين. وقاسمهما إني لكما من الناصحين. فدلاهما بغرور﴾. قارن (7: 27) (2مك).

السورة (20: 120) (2مك): ﴿فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلّك على شجرة الخلد[4] وملك لا يبلى﴾.

---

(1) Opp. I, 28 E.

(2) من أجل «فوسوس»؛ قارن: (115: 5): [﴿الذي يوسوس في صدور الناس﴾]، حيث تقدّم صفات الشيطان بشكل أوضح. في (114: 4) يسمّى «الوسواس» فحسب. قارن اش (8: 19): [«اسألوا مستحضري الأرواح، والعرافين المهمهمين (المتمتمين)»] حيث يُقال عن אבות،ידעונים: [«مستحضري الأرواح»]: המצפצפים،המהגים :إنهم يوسوسون في صدور الناس

(3) في (38: 41) [﴿واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أني مسّني الشيطان بنصب وعذاب﴾] يبدو «الشيطان» كمضلّلٍ لأيوب، ويعتبر كاسم نوعي للكائن الشيطاني أيضاً. قارن: Horovitz, K. U., S. 120

(4) في (25: 15) يُسمى الفردوس «جنة الخلد».

في عالم التصوّرات المسيحي نجد مماثلة الشيطان بالأفعى. قارن: *يوحنا الأبوكريفي* (12: 9)؛ وفي «*مغارة الكنز*»[1]، يُقَال: «وذهب (الشيطان) إلى الأفعى وأقام فيها ثم طار بها عبر الفضاء إلى حدود الجنة». ويذكر المرجع ذاته أيضاً، أنه فعل هذا، لأنه خاف أن ترتعش حوّاء من شكله البشع. ويقول أفرام السرياني في ترتيلة عن ولادة المسيح بالجسد[2]، عن الشيطان: «الذي عضّ حواء في عقبها» (أي ضلّلها). في أحد تفاسيره لتكوين (3)، يسمّي أفرام السرياني الأفعى مرة إبليس ومرة وسيلة إبليس. حول تك (3: 1): [«وكانت الحية أحيل جميع حيوانات الحقول التي صنعها الرب الإله. فقالت للمرأة: أيقيناً. قال الله: لا تأكلا من جميع أشجار الجنة؟»]، يقول هذا المعلّم الكنسي، ضمن أمور أخرى، إن إبليس ربما تكلّم من الحية وطلب أن تعطى الحية قدرة الكلام لمدة ساعة. وفي «حياة آدم وحواء»[3]، تقول حواء موضحة: «عندما اقترب (آدم) فتحت فمي، لكن الشيطان تكّلم (منّي)». في «سفر آدم»، هذا «الذي انتشر للغاية في الغرب المسيحي في القرون الوسطى وكان يُقرأ كثيراً»[4]، لم يعد هنالك ذكر للأفعى عموماً، وأخذ الشيطان محلّها، في حين إنه في أسفار آدم الغنوصية ـ الأبوكريفية[5] و«سفر النحلة»[6] على سبيل المثال، تقدّم الأفعى كوسيلة للشيطان. وفي «*مدينة الله*»[7]، يجعل أغسطينوس الشيطان، الذي يُحكى عن تكبّره، يستخدم الأفعى كوسيلة وبوق دعاية. قارن أيضاً: أغسطينوس، في «*يوحنا الإنجيلي*» (C. VIII, 42, 11). عن الأفعى كأداة لإبليس يتحدث أيضاً هيبوليتوس[8]: «ωπε γαρ τοε εν τω πραειω ενεχρυβη ο διαβολοζ εν τω οει»: [«تماماً مثلما كان الشيطان مخفياً في أفعى في ذلك الزمن في الجنة»].

القَسَم الذي يدلي به الشيطان، بحسب القرآن، حتى يقوّي كلماته، نجده أيضاً في «حياة آدم»[9] (18): «فقالت لي الأفعى: أقسم بحياة الله، أني حزينة لأجلك... هيا، اسمع مني وكُلْ...

(1) ed. Bez. S. 22

(2) Hymni de navitate Christi in carne. 2 Hymn. ed. Lamy, 1886, Bd. II, S. 457.

(3) Kautzsch II, S. 522

(4) Kautzsch II, S. 507.

(5) ed. Preuschen, S. 173 ff,; 189.

(6) Book of the Bee, ed. Budge, Oxford 1886, c. 16.

(7) XIV, 11

(8) انظر: Die griech - christl. Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte Bd. I, 1897, S. 30.

(9) Kautzsch II, S. 521

وستعرف بالتالي قيمة الشجرة... لكن الله الذي يعرف أنكما ستصبحان مثله، قال لكما بدافع الحسد ليس إلا: يجب أن لا تأكلا منها، إلخ...».

تجعل الهاغاداه اليهودية في زمن محمد الأفعى المغوية تقول كلاماً يشبه الكلام الذي تقوله في القرآن، لكنها لا تماثل بينها وبين الشيطان. تقول «*تثنية راباه*» (5: 10) على سبيل المثال:«كانت الأفعى الأصلية تتحدث كالإنسان. وحين لم يرغب آدم وحواء بالأكل من تلك الشجرة، بدأت تفتري على خالقها[1] وتقول لهما: من هذه الشجرة أكل الخالق وخلق عالمه، لذلك حرّم عليكما الأكل منها، حتى لا تخلقا عالماً آخر». وفي «*خروج راباه*» (19: 6) توضح الأفعى أيضاً: «كل إنسان يكره منافسه». قارن: *تنحوما بريشيت*. في الكتاب المقدّس اليهودي أيضاً يُنظر إلى الأفعى بأنها على جانب كبير من الشر وأنها معطاة رغبات بشرية. فهي تحسد آدم على رفعته، التي تضفيها عليه الملائكة (*عاديات* يوسفوس I؛ 1: 4؛ *أبوت د. ر.ن* 76 آ؛ سنهدرين 59ب)، وهي تريد حواء لنفسها (تكوين راباه، 8، نهاية)، وهي تريد أن تقتل آدم، حتى تستطيع تملّك حوّاء (*أبوت د. ر. ن*؛ طبعة شختر 76آ)؛ وبحسب أحد الآراء كانت الأفعى «أبيقورية» (تكوين *راباه* 19 بداية). وفي «*تكوين راباه*» (19: 1) كان للأفعى رجلان، بحيث وقفت منتصبة مثل ماسورة؛ بل تبدو في *سنهدرين* (59ب) مثل الإنسان، وكان باستطاعتها التكلم مثل الإنسان (تكوين *راباه* 5: 10). لكن للمرة الأولى في *بركة ح. أليعازر* التي ربما تحمل آثاراً إسلامية[2]، يتم مماثلة الأفعى مع سامائيل. إذن: بعد كل ما ورد، يبدو مرجحاً وجود حكاية مسيحية مشابهة كثيراً للنص القرآني.

«الشيطان» أيضاً من أصل مسيحي. ونولدكه[3] يعتقد أن الاسم العربي مأخوذ من

---

(1) يزعم فيلون أيضاً (De opif. mundi §§ 156; 160; 163) أن الأفعى كانت تتكلّم.
قارن أيضاً:

(2) المصدر ذاته، (الفصل 13):«سامائيل، سيد السماء الكبير_ أخذ (مجموعة شياطينه) ونزل فرأى كل المخلوقات التي خلقها القدّوس المبارك، ولم يجد بينها واحداً يبدو مناسباً لفعل الشر كالأفعى... فامتطاها وركبها... وكل ما تفعله، تفعله فقط تحت تأثيره، وكل ما تقوله، تقوله فقط تحت تأثيره». من أجل التحرير الحديث للبركة؛ قارن: Zuntz, Gottesd. Vorträge, 1892,S, 203... ما يدل على حداثة العمل هو صيغ الطقوس اليهودية فيه: المقطع 20 (هبدالا)، المقطع 4 (قدوشا)، المقطعان 6 ـ 7 (حساب التقويم). أما المقطع 30 فيظهر إلماماً بالمسائل العربية. انظر أيضاً: Winter und Wünsche, Gesch. D. jüd. hellenist u. talm. Literatur, Bd. I, S. 656 f

(3) Neue Beitr ä ge zur sem. Sprachwissenschaft, Stradburg 1910, S. 47.

«شيطان» الأثيوبية، وذلك بقدر ما يتعلق الأمر بالشيطان الكتابي. لكن الشيطان كان معروفاً عند الشعراء[1] ماقبل الإسلاميين، وله الوظيفة[2] ذاتها التي للجن[3]. كان ممكناً الاحتفاظ جيداً بالاسم الأثيوبي، لأن فهمه ممكن بالعربية. لكن غايغر القائل إن التصوّر كله، «إذا لم يكن قد نما من أساس وأرضية يهوديين، فقد تم نقله عبر اليهود»[4]، صعب البرهان عليه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار كل ما سبق. إنما من المحتمل أن الصورة التي صنعتها الهاغاداه اليهودية عن الشيطان، كان لها تأثير على المماثلة بين الأفعى والشيطان، لكن يمكن أن الخطاب في تك (3: 5 ـ 7) ترك تأثيراً قوياً على من جاء بعده. لقد أدرك غايغر، أن ثمة خلطاً بين تك(3: 5): [«فالله عالم أنكما في يوم تأكلان منه تنفتح أعينكما وتصيران كآلهة تعرفان الخير والشر»] وتك (3: 22): [«وقال الرب الإله: هوذا الإنسان قد صار كواحدٍ منا، فيعرف الخير والشر. فلا يمدنّ الآن يده فيأخذ من شجرة الحياة أيضاً ويأكل فيحيا إلى الأبد»]، حيث جُعل الشيطان يقول، إن الإنسانين الأولين إذا أكلا من الشجرة، سيصبحان مَلَكين أو خالدين[5]. ثمة تقاطعات غير واضحة أيضاً بين النص القرآني: ﴿شجرة الخلد وملك لا يبلى﴾ ومثيلاته في الكتاب المقدس.

المثة السادسة والعشرون: الخطيئة

السورة (7: 22) (3مك): ﴿فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوءاتهما وطفقا يخصفان عليهما من ورق الجنة وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾. انظر أيضاً: (20: 121) (2مك): ﴿وعصى آدم ربه فغوى﴾. قارن: تك (3: 6 ـ 8 و11): [«ورأت المرأة أن الشجرة طيبة للأكل ومتعة للعيون وأن الشجرة منية للتعقل. فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت أيضاً زوجها الذي كان معها فأكل. فانفتحت أعينهما فعرفا أنهما عريانان. فخاطا من ورق التين وصنعا لهما منه مآزر. فسمعا وقع خطى الرب الإله وهو يتمشى في الجنة عند نسيم النهار، فاختبأ الإنسان وامرأته من وجه الرب الإله فيما بين أشجار الجنة... قال: من أعلمك أنك عريان؟ هل أكلت من الشجرة التي أمرتك ألاّ تأكل منها؟»]. نداء

---

(1) Horovitz, K. U., S. 120

(2) Goldziher, Abhandle. I, S. 106.

(3) «الجن» هي كلمة عربية قديمة. لكن نولدكه (Enc. Of Rel. and Ethics, 669 قارن ZDWG, XLI, 1887, 717) يوفق بين هذه الكلمة وكلمة «غانن gānēn» الأثيوبية التي تعني «شيطاناً». قارن: Eichler, Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran, Leipzig 1928, S 9; 10

(4) Geiger, S. 100

(5) S. 100.

اللّه على آدم (تك 3: 9، 11): [«فنادى الرب الإله الإنسان وقال له: أين أنت؟»]، يتضمن في القرآن تأنيباً بسبب أن الزوجين البشريين الأولين تبعا صوت الشيطان، والذي كان اللّه قد حذرهما منه بوضوح. وذكر الشيطان هنا يتقاطع أيضاً مع نظيره في نصوص مسيحية.

الميثة السابعة والعشرون: الطرد من الجنة

السورة (2: 36) (مد): ﴿فأزلّهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو﴾. قارن: (7: 27) (3مك)؛ (20: 123) (2مك).

إن فن الإغواء عند الشيطان تسبّب إذن في أنه كان على آدم وحواء أن يتركا الجنة. قارن: تك (3: 23 ـ 24): [«فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليحرث الأرض التي أخذ منها. فطرد الإنسان وأقام شرقي عدن»]. لكن نهاية الاقتباس تبدو وكأنها استرجاع لتك (3: 15): [«وأجعل عداوة بينك وبين المرأة، وبين نسلك ونسلها»]. والناقلون هنا كانوا أيضاً مسيحيين.

الميثة الثامنة والعشرون: اللعنة

السورة (7: 24 ـ 25) (3مك): ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين[1]. قال فيها تحيون وفيها تموتون ومنها تخرجون﴾. قارن: (2: 36)؛ (20: 55) (2مك)؛ (22: 66) (مد)؛ والصياغة القرآنية هنا تبدو مشابهة للصياغة الواردة في البركة التي يُبَارك بها رسل اللّه. قارن: (19: 15) (2مك): ﴿وسلام عليه (يحيى) يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً﴾. شيء مشابه يُبَارك به «عيسى» أيضاً في (19: 33) (2مك)؛ وفي (30: 40) (3مك) والإنسان بشكل عام.

يكمن الأصل في تك (3: 19):[«بعرق جبينك تأكل خبزاً، حتى تعود إلى الأرض، فمنها أُخذت لأنك تراب، وإلى التراب تعود»]. و«سفر أخنوخ»[2] السلافي يعلّق هذه اللعنة أيضاً على وعد القيامة: «إنك تراب، وإلى التراب الذي أخذتك منه تعود، لن أقضي عليك، بل

---

(1) يستخدم القرآن تعبير ﴿إلى حين﴾ مع التهديد بالعقوبة غالباً، حيث يعبرّ بذلك أنها مرجأة، أو أن مفعولها سيأتي في زمن معيّن. لقد نال شعب يونس، لأنه صار مؤمناً ـ ﴿ومتعناهم إلى حين﴾ (10: 98) ـ هذا الإرجاء الزمني المحدّد. ويوسف وضع في السجن (12 ـ 35) ﴿حتى حين﴾. ثمود (51: 43) يتمتعون إلى حين فقط. شعب نوح اعتقد أنه (نوح) به جنة وأراد بالتالي الانتظار ﴿حتى حين﴾ (23: 25) قبل أن يعاقبه. والشجرة الطيبة تعطي ثمارها ﴿كل حين﴾ (14: 25). قارن: مز (1: 3): [«يكون كالشجرة... تؤتي ثمرها في أوانه»]. وإذا لم تحل العقوبة التي يهدّد بها المكّيون، فذلك فقط ﴿متاع إلى حين﴾ (21: 111). وعلى الرسل أن يذروا الأحزاب في غمرتهم ﴿حتى حين﴾ (23: 54).

(2) AGGW, NF. I, S. 31.

سأعيدك إلى حيث أخذتك». كذلك فإن «مغارة الكنز»[1] تربط باللعنة، التي أصابت آدم، عزاء القيامة، ومجيء المخلّص في المستقبل. قارن أيضاً: «حياة آدم وحواء»[2] (41). «فقال له (آدم الميت) الرب: لقد قلت لك (ذات مرة): فإنك تراب، وإلى التراب ستعود. أعدك (الآن) أني سأقيمك. سأعيدك للحياة في اليوم الأخير وقت القيامة مع كل البشر».كذلك فإن تعاليم«تكوين راباه»(20: 26)،تقول ما يلي: «لأنك تراب وإلى التراب تعود (تك 3: 19)... هذا يتضمن الإشارة إلى أن التوراة تعلّم عودة الموتى إلى الحياة من جديد. لا يقال: لأنك تراب وإلى التراب تذهب، بل: إلى التراب تعود»[3].

إذن: إن الحكاية القرآنية عن اللعنة التي ضربت الإنسان الأول، يوجد لها مثيل بين اليهود والمسيحيين أيضاً. لكن من الجدير بالذكر أن هذه اللعنة تقدّم صيغة كلامية، يعرفها محمد منذ الحقبة المكية الثانية باعتبارها الصيغة الكلامية للبركة التي يقولها الإنسان على الميت. ومنذ زمن قديم يقول اليهودي، عند ذكر اسم أحد الموتى، رغبة تقوية، هي التالية:עליו השלם [«عليو هشالوم»] أو זכר צדיק לברכה [«زكر صديق لبركة»]. ولأن الصيغة الكلامية للبركة التي تقال عن يحيى هي: ﴿وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً﴾(19: 15) لها ما يماثلها تماماً عند المسيحيين، ولأن الصيغة الكلامية للعنة على آدم مشابهة جداً للصيغة السابقة، فإن إمكانية الموازاة بين هاتين الصيغتين الكلاميتين وصيغ كلامية مسيحية مقابلة، وارد جداً. لكن كلمات اللعنة، التي استحقها آدم وحواء، والتي يربطها الأدب اليهودي والمسيحي المابعد كتابي بوعد القيامة، ترد هنا في صيغة، اعتاد مسيحيو زمن محمد على استخدامها عند ذكر الموتى الأتقياء.

الميثة التاسعة والعشرون: توبة آدم ورفع مكانته ثانية

السورة (7: 23) (3مك): ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر[4] لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾.

---

(1) ed. Bezold, S. 28 f

(2) Kautzsch II, S. 527.

(3) من أجل ﴿ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين﴾ (2: 36)؛ قارن: Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, 1935, S. 47. وأقليمنضوس (30: 5): τω τη ωηζ σου μιχρω χρονω δλιγα τυγχανει πρζ απολαυαιν: القليل يعطى لك، خلال حياتك، لتستمتع به.

(4) يقول نوح أيضاً، الذي حزن على فقدان أولاده غير المؤمنين، عندما زجره الله: ﴿وإلا تغفر لي﴾(11: 47).

السورة (2: 37) (مد): ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات (الصلاة) فتاب عليه إنه هو التوّاب الرحيم﴾[1].

السورة (20: 122) (2مك): ﴿ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى﴾[2].

عن توبة آدم يتحدّث الأدب اليهودي والمسيحي. من ذلك، يوسيفوس، العاديات (4 ،1 ،I).

في «عدد *راباه*» (13: 5)، أراد الله لآدم أن يتوب، لكن آدم لم يرغب بذلك:[«لقد حاول أن يجعله يعود، وفتح له باباً، لكن الإنسان لم يحاول»] ويفسّر «*تكوين راباه*» (21: 6)، سفر التكوين (3: 22)، فيقول:هذا يعلّمنا، أن الله ترك له (آدم) باب التوبة مفتوحاً». وتقول: «تنحوما تزريعا»: «شرع الله في حديث له ينصح آدم، ما إذا كان يرغب بالتوبة». وتجعل «*بس. د. ر. ك شوبا*» آدم يتوب عبر قابيل: عندما ترك (قابيل) الله، قابله آدم. فسأله: ماذا حلّ بحكمك؟ فقال له قابيل: « لقد تبت. فراح آدم يضرب وجهه ويقول: هذه هي قوة التوبة، وأنا لم أعرفها. وعندها تفوّه بالمزمور 92. يقول ح. ليفي: هذا المزمور ألّفه آدم». قارن: «*تكوين راباه*» (نهاية 22) و«*لاويين راباه*» (10). ويحسب ح. مثير، فإن آدم أجرى تمرين توبة شديد (*أيروبين* 18 ب):«(يقول ح. مئير): كان الإنسان الأول صالحاً كبيراً: وعندما رأى أن عقوبة الموت ملقاة عليه، صام[3] 130 عاماً، وانفصل عن زوجته 130 عاماً، ووضع أوراق التين المثبتة بجانب بعضها على جسده 130 عاماً». ثمة رأي آخر، (*عبودا زارا* 8 آ)، يرى أن التوبة ثمرة

---

(1) ﴿التواب﴾ هو الله، حين عفا عن الشعب، في (2: 52)، بعد خطيئة العجل.
يَصِفُ هيرشفيلد (Beiträge, S. 39) عبارتين متشابهتين بجانب بعضهما:﴿قابل التوب﴾(40: 2)و﴿الذي يقبل التوبة﴾ (42: 25) ثم يشير إلى التعبير الموجود في «الصلوات الثماني عشرة»:הרוצה בתשובה .

(2) يقال عن إبراهيم بشكل أوضح: ﴿اجتباه وهداه إلى صراط مستقيم﴾ (16: 121).

(3) يعتبر الرقم 130 تفسيراً هاغادياً لما ورد في تك (5: 3): [«وعاش آدم مئة وثلاثين سنة»]. لكن نمط آدم التائب الزاهد في اليهودية يعود إلى تأثير مسيحي. ثمة عرض يرجع إلى الدائرة ذاتها. صُوّرت فيه توبة آدم وفق حكاية «سفر آدم». ولا بد أن ننتبه هنا أيضاً، إلى أن مئير، الذي نقل الكلام في «أيروبين» (18 ب)، حسبما يقول التلمود (حاغيغاه 15 آ ـ ب؛ خروج راباه 13؛ راعوت راباه 3: 13)، كثيراً ما كان يرافق اليهود المتنصّرين، الأفلاطونيين الجدد، وبشكل خاص المرتد «أحير». لكن بركة الحاخام أليعازر (القسم 20) تتفق بأعظم ما يمكن مع الحكاية المسيحية المتعلقة بالتوبة.
قارن؛ بشكل رئيس:

MGWJ 1899, S. 218;

Levi, Elements chrétiennes, R;

Grünbaum, Neue Beiträge, S. 65

Epstein, Magazin f. D. Wisser sch. D. Judentums, XX, S. 252 f.

الظلام، الذي أيقظ فيه الحسرة: «عندما رأى الإنسان الأول أن النهار نقص وصار أقصر، قال: يا ويلتاه! فلربما لأني أخطأت، أظلم العالم وسيعود ثانية إلى الخلط الأصلي. وهذا هو الموت الذي عُلِّق علي من السماء. فأمضى ثمانية أيام في الصيام والصلاة... قعد صائماً وبكى طول الليل، وبكت حواء مثله».

تعرف المسيحية الحكاية ذاتها[1]؛ انظر: «*حياة آدم*»[2] (4): «لكنه حسن وجيد أن نحزن أمام وجه الله، الذي خلقنا. دعينا نقوم بتوبة كبيرة. فلربما يغفر لنا الرب الإله، ويرحمنا ويعطينا شيئاً يمكننا من العيش. فقالت حواء لآدم: قل لي يا سيدي، ما هي التوبة، وماذا يتوجّب عليَّ حتى أتوب؟ بحيث لا نكلّف أنفسنا عناء التعب، الذي لا نستطيع تحمّله، فلا يسمع الرب طلباتنا ويشيح بوجهه عنا، لأننا لم ننجز وعوده! كم توبة تعتقد يا سيدي، أن عليك القيام بها؟ لقد أتعبتك وأجهدتك! ليس باستطاعتك فعل الكثير مثلي، لكن قومي بما لا يجهد صحتك. أنا أريد الصوم أربعين يوماً. أما أنت فقومي واذهبي إلى دجلة، وخذي حجراً وقفي عليه في الماء حتى عنقك، حيث يكون النهر أكثر عمقاً. ولا يخرج من فمك كلام، لأننا لا نستحق أن نطلب الرحمة من الرب، فشفاهنا غير طاهرة بسبب التحريم والشجرة. عليكِ أن تقفي في ماء النهر سبعة وثلاثين عاماً. أما أنا فأريد أن أمضي في ماء الأردن أربعين يوماً. فربما يرحمنا الله. وذهبت حواء إلى دجلة، وفعلت ما قاله لها آدم. وبالطريقة ذاتها ذهب آدم إلى الأردن ووقف على حجر حتى عنقه في الماء. وقال آدم: إني أطلب منك، يا ماء الأردن، أن تحزنني وتجمع حولي كل (الحيوانات) السابحة، التي هي فيك، كي تحيط بي وتحزن معي. عليها أن لا تضرب أنفسها (كدلائل على الحزن)، بل أن تضربني أنا، لأنها لم تكن هي الخاطئة، بل أنا الذي أخطأت. وبعد ذلك جاءت كل الحيوانات وأحاطت به، ووقف ماء الأردن منذ تلك الساعة دون تدفّق». ويذكر أفرام السرياني أن الله في تك (3) أراد حفز آدم على التوبة. أشياء مشابهة يقولها أيضاً ثيوفيلونس[3] وأفراهاط[4][5]. إذا كان آدم تعلّم «كلمات

---

(1) تبدو حكاية سقوط آدم ونهوضه وكأنها ترجع بكاملها إلى التصوّر الغنوصي عن الإنسان الأصلي الذي سقط ضمن المادة ثم نهوضه لاحقاً.

انظر: Bousset, Hauptprobleme, S. 169 und 171

(2) Kautzsch II, S. 512.

(3) Ad Autolycum II

(4) ed Wright. S. 138

(5) Ginzberg, Haggada, MGWJ 1899, S. 158.

(الصلاة)» فهذا يوافق التصوّر اليهودي[1]، الذي يرى أن الله يضع في فمه مزامير[2]. على كل حال، إن حكاية إحياء الله لآدم هي من أصل مسيحي، وقد نشأت من عقيدة قيامة المسيح، الذي كثيراً ما يقارن آدم به في العديد من المقاطع. الملائكة يطلبون من الله أن يعطي آدم الغفران، وقد أعطي له[3]. تقول «*مغارة الكنز*»[4] على نحو خاص: «وبعدما خرجا (آدم وحواء) حزينين، تحدّث الله إلى آدم فعزّاه وقال له: لا تحزن يا آدم لأن عليك مغادرة الجنة، بسبب ما حكمت به على نفسك، لأني سأقيم وريثك ثانية. انظر كم محبتي لك كبيرة. فبسببك لعنتُ الأرض، لكن استثنيتك من اللعنة، والأفعى ربطتُ أقدامها بجسدها[5] وأعطيتها تراب الأرض طعاماً لها وجعلت حوّاء تحت نير العبودية والتبعية. الآن، لأنك تجاوزت أمري، اخرج، لكن لا تحزن. فبعد مرور تلك الأزمنة، التي هي وبال عليكم، والتي أنتم غرباء فيها، سأرسل ابني، الذي هو خارج عالم اللعنة، وسينزل لخلاصك ويسكن عذراء ويلبس جسداً بشرياً، وبه سيُكمل خلاصك ورجعتك.. وأوحى الله لآدم بكل ما سيحصل في المستقبل، وأن ابن (الله) سيعاني بدلاً منه (آدم)». ويحكي «*حياة آدم*»[6] (47) بوضوح، كيف أن الله أدخل آدم في رحمته: «... اضطجع آدم ثلاث ساعات؛ وبعدها مدّ والد الجميع[7] يده، وهو جالس على عرشه، أوقف آدم وسلّمه إلى رئيس الملائكة ميخائيل بالكلمات التالية: ارفعه في الفردوس حتى السماء الثالثة واتركه هناك حتى أقوم بالإجراءات في العالم في ذلك اليوم العظيم والكبير! فأصعد رئيس الملائكة ميخائيل آدم ووضعه هناك، حيث أمره الله. وأنشد كل الملائكة التسبيح الإلهي، مستغربين من الرحمة التي أعطيت لآدم».

وهكذا، يمكن القول إن هذا التصور حول آدم التائب يرجع إلى المسيحيين واليهود، لكن، بأية حال، فإن حكاية رفع شأن آدم ثانية، هي من أصل مسيحي.

---

(1) Pes. d. R. K.Šūbā; Gen. r. 22 Ende

(2) عن صلاة آدم تتحدث أيضاً «ألغنزا، فصل الأبرار، 2، XVII»، ترجمة: von Lidzbarski ص404. لكن من المستحيل أن نطابق بين «كلماتِ» واللوغوس المسيحي، وذلك كما يفعل «آيشلر»:

Eichler, Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran, Leipzig 1928, S. 55.

(3) Leben Adams, 33 Kautzsch II, S. 524 - 25 ff.

(4) ed. Bez. S. 28.

(5) قارن: Gen. r. 20: 8

(6) Kautzsch II, S. 526.

(7) قارن:קונה הכל في «الصلوات الثماني عشرة».

الميثة الثلاثون: حَبَل حواء. سقوط الإنسان الأول

السورة (7: 189 ـ 190) (3مك): ﴿هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها، فلما تغشاها حملت حملاً خفيفاً فمرت به. فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا (ولداً) صالحاً، لنكونن من الشاكرين[1]. فلما آتاهما (ولداً) صالحاً جعلا له شركاء فيما آتاهما، فتعالى الله عمّا يشركون﴾[2].

ربما أن القرآن يتحدث عن حَبَل المرأة وعدم إيمان الإنسان عموماً[3]. لكنه ربما أيضاً يشير إلى حكاية منتشرة، سمع بها الكثيرون. ففي *بس.د.ر.ك* (5)، شعر آدم بعد الخطيئة برغبة في الاقتراب من زوجته. وهذا مستنتج من تك (4: 25)[4]: [«وعرف آدم امرأته»]. عن حبل حواء يحكي «*حياة آدم*»[5] (18) بشكل تفصيلي: «وهناك بَنَتْ بيتاً، لأنها كانت حاملاً بطفل عمره ثلاثة أشهر. ومع اقتراب موعد الولادة، بدأت تشعر بالألم. فنادت ربّها هكذا: ارحمني، يا رب، وساعدني! لكن لم يُسمع منها، ولم تنزل عليها رحمة الله. فقالت لنفسها: من سيخبر سيدي آدم بذلك. أرجوكِ، يا أنوار السموات، إذا عدتِ إلى الشرق، أخبري سيّدي آدم بذلك! لكن آدم قال في تلك الساعة: بكاء حواء وصل إليّ، لربما أن الأفعى حاربتها ثانية. وعندما ذهب إليها، وجدها في حزن عميق، فقالت حواء: حالما رأيتك، فرحتْ نفسي المتألمة. اطلب لي الآن من الرب الإله، أن يسمعك وينظر إليّ (برحمته) ويخلّصني من آلامي المبرحة. فترجّى آدم الله لأجل حواء. وها هم اثنا عشر ملاكاً وقوّتان (= αρεται، اسم الملاك) يقفون بجانب حواء

---

(1) الذي تحصل له مشاكل في البحر أو في البر، يصليّ إلى الله: ﴿لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين﴾؛ انظر: (6: 63 و10: 23).

(2) انظر: (23: 92): ﴿عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون﴾. قارن لأجل هذا: خر (15: 11، 18): [«من مثلك يا رب في الآلهة، من مثلك جليل القداسة، مهيب المآثر صانع العجائب؟... الرب يملك أبد الدهور»]؛ ومز (86: 8): [«ليس في الآلهة مثلك أيها السيد، ولا شيء كأعمالك»].

(3) قارن لأجل ذلك مقالة ت. فرانكلس:

T. Frankls, Die Entestehung des Menschen nach dem Koran, Prag, 1930, S. 16.

التي تتناول أساساً حَبل المرأة في القرآن من منظور طبّي.

قارن أيضاً: Karl Opitz, Die Medizin im Koran, Stuttgart 1906

(4) قارن:

Jos. Ant. 1, 2, 3; Gen. r. 33: 5; Pes. r. § 15 (ed. Friedmann, S. 67b); Tanh. berēšīt.

انظر: Rappaport, Agada und Exegese bei Fl. Josephus, S. 7

(5) Kautzsch II, S. 541 f

من اليمين ومن اليسار. أما ميخائيل، الذي ويقف إلى جانبها الأيمن، فقد مسح عليها من وجهها حتى صدرها، ثم قال لحواء: مباركة أنت يا حواء، من أجل آدم. فلأن طلباته وصلواته كانت كثيرة، أُرسلت إليك، حتى تحصلي على عوننا. والآن، تحضّري للولادة. وأنجبت ولداً، كان ممتلئاً بالنور»[1].

إذن، يبدو أن الحكاية القرآنية المتعلقة بحبل حواء قريبة من مثيلتها في «*سفر آدم*»، المعروف في الدوائر المسيحية؛ لكن قصة سقوط الإنسان الأول، هي على الأرجح، من أصل يهودي[2].

في «*سنهدرين*» (56 ب)، كان آدم من عبدة الأوثان. وفي تك (19: 22)، يبدو آدم كافراً بالله. كما تقول «*أيروبين*» (18 ب)، إن الإنسان الأول بعد سقوطه في الخطيئة أنجب شياطين وأرواحاً شريرة[3].

---

(1) الطبيعة النورانية لقابيل عند الولادة جاءت ربما من تك (4: 1) حيث يقول أحدهم: «قد اقتنيت رجلًا من عند الرب».

انظر: Kautzsch II, S. 514 Anm. g

(2) انظر النص المستشهد به سابقاً من سنهدرين 38 ب.

(3) الإنسان الأصلي الإيراني المدعو «يم Yim»، عاشر هو أيضاً الشياطين. انظر: Murmelstein, WZKM, 1929, S. 67, Anm. 2. نجد التصوّر أيضاً في «تكوين راباه» (20: 11؛ 24: 6)؛ تنحوما برشيت. قارن: Aptowitzer, Kain u. Abel, S. 103, Anm 13; S. 105, Anm. 14 - 16.

قارن في المرجع ذاته: السياسة الحزبية زمن الحشمونيين، ص 210.

ابنا آدم

العرض القرآني

قرّب ابنا آدَمَ لله قُرْبَاناً، ﴿فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ﴾؛ قَالَ الذي يحتقر الله قربانه: ﴿لَأَقْتُلَنَّكَ﴾! قَالَ الآخر: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ! لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ؛ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ؛ إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ؛ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ. فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَاباً يَبْحَثُ فِي الأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ؛ قَالَ: يَا وَيْلَتَى! أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي؟ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾.

مع ذلك، فقد أعطي لبَنِي إِسْرَائِيلَ هذا المذهب، ﴿أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً، وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً﴾.

الميثة الواحدة والثلاثون: أبناء آدم

القربـان:

السورة (5: 27) (مد): ﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قرّبا قرباناً[1] فتقبّل من أحدهما ولم يتقبّل من الآخر...﴾ في القرآن يسمّى قابيل وهابيل ابني آدم عموماً. كما أن القرآن يسمّي البشرية على العموم (بني آدم)، وهم الذين تقدّم إليهم محمد ببشارته: (7: 26) (3مك)؛ (7: 27)؛ (7: 31) (7: 171)؛ (17: 70) (2مك)؛ (36: 60) (2مك).

الميثة الثانية والثلاثون: الحديـث

السورة (5: 27 ـ 29): ﴿... قال (أحدهما) لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين. لئن

(1) «قربان» يمكن أن تكون من أصل عبراني أو آرامي أو أثيوبي. لكن يبدو أنها هنا من أصل يهودي. انظر: Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 1935, S. 32

بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين. إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾.

إن جملة διεφωεν εις το πεδιον في التوراة السبعينية أو«egrediamur foras» في الفولغاتا: [«سوف نذهب إلى الحقل»] غير موجودة[1] في نص التكوين العبراني (4: 8): [«فلما كانا في الحقل وثب قابيل على هابيل أخيه فقتله»]. أما الحديث الذي دار بين قابيل وهابيل قبل القتل، فنجد إشارات إليه في بعض المواضع من الهاغاداه. لكن مضمون الحديث لا يتطابق تماماً مع مضمون الحديث القرآني. يقول فيلون[2]، إن قابيل أراد أن يستجرّ هابيل إلى معركة كلامية، حتى يدحضه بالسفسطات المقبولة والممكنة. وفي «*تكوين راباه*» (22: 16)، أراد ابنا آدم اقتسام العالم بين بعضهما فانجرا لذلك إلى قتال. قارن: «*خروج راباه*» (31: 18). وتفسّر «*تنحوما بريشت*» و«*خروج راباه*» (30: 13) القتل كما يلي:قتل قابيل أخاه بسبب شجار ليس إلا». قارن: *الترغوم المنحول* لتكوين (4: 8). في «*تكوين راباه*» (22: 7)، تقاتلا بسبب موضع المعبد[3]، وحسب رأي آخر، بسبب تقاسم الممتلكات[4]، أو بسبب أخوات هابيل التوائم[5] أو بسبب حواء الأولى[6]. تجعل حكاية الأخوين في القرآن هابيل يظهر بدور المؤمن بالله، وقابيل بدور الشرير الكافر، الذي يُلقى في الجحيم. ومن المرجح هنا كثيراً، أن لا يوجد إسهاب في عرض النمطين الأخويين عند اليهود أو المسيحيين. مع ذلك لا نستبعد أن تكون عند المسيحيين قصة مسهبة مبنية على الأصل اليهودي، مشابهة لمثيلتها في القرآن. في «رسالة يوحنا الأولى» (13: 12): [«لا أن تقتدي بقاين [قابيل] الذي كان من الشرير فذبح أخاه. ولماذا ذبحه؟ لأن أعماله كانت سيئة، في حين إن أعمال أخيه، كانت أعمال بر»]، قتل قابيل أخاه لأن أعماله شريرة، لكن أعمال أخيه كانت صالحة. وتوضح «الرسالة إلى العبرانيين»، (11: 4): [«بالإيمان قرّب هابيل لله ذبيحة أفضل من ذبيحة قاين [قابيل]، وبالإيمان شهد له أنه بار»]، أن هابيل «بالإيمان» (πιστει) قرّب لله ذبيحة أفضل من ذبيحة قابيل.

---

(1) لقد اعتقد Aptowitzer في كتابه، قابيل وهابيل في الهاغاداه، 1922، ص 10، أن التوراه السبعينية والسامرية تمتلكان الفقرة الإضافية ذاتها، التي استبعدت من تك (4: 8).

(2) Quad det. potiori insid. soleat § I (ed. Cohn I, S. 258).

(3) قارن: Aptowitzer, S. 18 ff

(4) قارن: Aptowitzer, S. 15 ff

(5) قارن: Aptowitzer, S. 19 ff

(6) قارن: Aptowitzer, S. 20

الميثة الثالثة والثلاثون: قتـــل الأخ

السورة (5: 30): ﴿فطوّعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين﴾. قارن: تك (4: 8)[1].

الميثة الرابعة والثلاثون: ندم قابيل

السورة (5: 31): ﴿فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه (قابيل) كيف يواري سوأة أخيه، قال يا ويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب، فأواري سوأة أخي، فأصبح من النادمين﴾.

قصة الطائر، الذي يعلّم قابيل الدفن، نجدها في «تنحوما بريشيت»: «عندما قتل قابيل هابيل، وضعه هناك، دون أن يعرف قابيل ماذا عليه أن يفعل. لذلك حدّد له الله طائرين طاهرين، قتل أحدهما الآخر، والذي (ظل على قيد الحياة)، نبش بأظافره (الأرض) ودفنه (للميت). وتعلّم منه قابيل فنبش (الأرض) ودفن هابيل».

يقول «*تكوين راباه*» (22: 18):«إن طيور السماء والحيوانات الطاهرة»، هي التي دفنت هابيل ويمكن اقتفاء آثار هذه الحكاية في الأدب المسيحي أيضاً[2]. حكاية ندم قابيل كانت معروفة في الدوائر اليهودية والمسيحية. قارن: «*تكوين راباه*» (نهاية 22):«عندما ابتعد (قابيل عن الله)، قابله آدم، فسأله: ماذا صار بحكمك؟ فقال قابيل: لقد ندمت». قارن: «*لاويون راباه*» (10: 5). وتقول «*تثنية راباه*» (8: 1):...«قام قابيل على أخيه هابيل وقتله. فحلّ عليه الحكم التالي: تائهاً شارداً تكون في الأرض (تك 4: 12) فاقترب منه قابيل مباشرة واعترف بخطيئته أمام الله؛ يقال هكذا: وعقابي أشد من أن يطاق (تك 4: 13).. اغفر إثمي، لأنه عظيم... وللتو وجد الرحمة من الله...». وفي «*بس. د.ر.ك*» (25)، يوضح الله، أنه يقبل توبة الإسرائيليين، مثلما قبل ذات يوم توبة قابيل. ويقول أفراهاط، في الترتيلة الرابعة عشرة[3]، إن الله نبّه قابيل كي يظهر ندمه ويتوب، لكن قابيل رفض[4].

---

(1) إن الوسيلة التي قتل بها قابيل هابيل، كانت بحسب «سفر اليوبيل» (4: 31) (Kautzsch II, S. 48) حجراً. كذلك أيضاً بحسب «تكوين راباه» (22: 4): באבן הרגו: [«مات بحجر»]. وبحسب رأي آخر (المرجع ذاته)، كانت عصا. من أجل التصوّر بكامله، انظر: Aptowitzer, S. 44 f

(2) Grünbaum, , Neue Beitrge, S. 84ã; Aptowitzer, S. 53.

(3) Wright, S. 293.

(4) من أجل الأدب المسيحي، قارن: Preuschen, *Die apokr. Gnost. Adamsbücher*, S. 205.

الميثة الخامسة والثلاثون: التعليم

السورة (5: 32): ﴿من أجل ذلك كتبنا[1] على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾.

لقد أشار غايغر[2] إلى مصدر يهودي يتضمّن تعاليماً مشابهة؛ وهو «*مشنا سنهدرين*» (4: 5): نجد أنه مكتوب عن قابيل في الكتاب، بعدما قتل أخاه: إن صوت دماء أخيك صارخ إلي (تك 10:4). إنها ليست דמי אחיך دمي أحيخ، بل דם אחיך دم أحيخ، أي بالجمع وليس بالمفرد. هذا يعني: دم قابيل وذريته... لذلك خلق الإنسان وحيداً، حتى يعلمك، أن من يقتل واحداً من بني إسرائيل، يُحكم عليه وكأنما قتل العالم كلّه، لكن من ينقذ واحداً من بني إسرائيل، يحكم عليه وكأنه أنقذ العالم كله.

التوافق بين هذا النص والآية من روم (18:5)، أقل بكثير من التوافق مع المشنا سنهدرين.

في غير الشواهد السابقة، لا نجد حديثاً في القرآن عن ابني آدم؛ والموضع الذي ذكره غايغر[3] (41: 29) ليست له علاقة بقصة قابيل القرآنية.

---

(1) بالصيغة «كتبنا» (21: 105) [«ولقد كتبنا في الزبور»] يتم الاستشهاد بالمز (37: 29): [«الأبرار يرثون الأرض»] - النص القرآني: [﴿الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾] - وفي (5: 59) يتم الاستشهاد بخر (21: 23 وما بعد). في (4: 66) تأتي «كتب» بمعنى أمر. أما المعنى بالقول ﴿وكتبنا له في الألواح﴾، في (7: 145) فهو الألواح، التي أعطيت لموسى.

(2) S. 103.

(3) S. 103.

نص الآية هو: ﴿أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس﴾؛ في حين يوردها غايغر: «أرنا الذي أضلّنا من الإنس».

ميثولوجيا الطوفان

ميثات الطوفان

مقدمـة

تحتلّ قصّة الطوفان مكانة بارزة في الميثولوجيات السورية[1] القديمة، ومنها انتشرت شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً.

النص القادم مكوّن من جزأين: الأول يتعلّق بالتسلسل التاريخي لانتشار الطوفان ميثولوجياً ودينياً، والثاني دراسة مقارنة لنصوص الطوفان الإسلامية والنصوص الأخرى المقابلة عند اليهود والمسيحيين. وقد آثرنا متعمدين ألّا ندخل النص القرآني في دراستنا للتسلسل التاريخي لقصة الطوفان، لأن النص القرآني أقرب في تفاصيله إلى النسخة التلمودية ـ المدراشية منه إلى النسخة التوراتية. في الجزء الأول من نصّنا، اعتمدنا فقط مراجع عربية لدراستنا المبسطة إتاحة الفرصة أمام من يرغب بمعلومات تفصيلية أن يحصل على مراده بسهولة ويسر.

تاريخ الطوفان

رغم المكانة البارزة التي تحتلها قصة الطوفان في التاريخ الميثولوجي ـ الديني لمنطقة الشرق الأدنى، إلا أنه يصعب للغاية تأكيدها علمياً. فإضافة إلى أنّ الكشوفات الجيولوجية والأركيولوجية لا تؤكّد شيئاً من هذا القبيل، فإن أسئلة مبسّطة يمكنها أن تلقي ظلال شك قاسية على صدقية الحكاية: من أين جاءت هذه المياه التي غمرت هذا العالم كله، بوديانه وسهوله، وأين ذهبت ـ إذا عرفنا أن حجم مياه عالمنا محدّد تماماً؟ كيف نفسّر

(1) نعتقد أن المصطلح «سوري» هو الأفضل في مثل هذه الحالة. فكلمة عراق، محدثة وغير موضوعية. كلمة «سامي» غير ذات مدلول علمي، إضافة إلى أنها حاخامية الأصل والتداول. أما كلمة «ما بين النهرين» فهي اشتقاق تداوله الأوروبيون اليهود الأصل. «سوريا» هي أقدم تسمية ما تزال متداولة ذات مدلول واضح تاريخياً وجغرافياً في كل المنطقة. وبعض هذه الشعوب كالآشوريين (أو الآسوريين) والسريان، كانوا ممن امتلك ميثولوجيات كهذه، وطوّروها.

وجود حيوانات بعينها في قارات منعزلة (الكنغر في أستراليا) إذا كان بطل قصّة الطوفان اصطحبها معه كلها كما يقال؟.

إن هذه القصة موجودة بتفاصيلها الدقيقة في ميثولوجيا الشعوب غير الموحّدة التي سكنت سوريا القديمة. فقد ألقى «جورج سميث، الباحث الإنكليزي الذي كان يدرس آلاف الألواح التي نقلت إلى المتحف البريطاني من خرائب نينوى، خطاباً عام 1862، في الثالث من كانون الأول، أمام جمعية الآثار التوراتية التي كانت حديثة التكوين آنذاك، فصار خطابه ذلك نصباً أو علماً سارت على هداه الدراسات التوراتية ولا سيما المقارنة منها.

لقد أعلن سميث في محاضرته تلك، أنه في أحد الألواح المستخرجة من خزانة الكتب الخاصة بالملك آشور بانيبعل، الذي حكم في القرن السابع ق.م، والتي ظلّت مطمورة تحت التراب طوال العصور، اكتشف وحلّ رموز رواية الطوفان كثيرة الشبه بقصّة الطوفان المذكورة في سفر التكوين من التوراة. فكانت الحماسة التي أثارها ذلك الإعلان في الأوساط العلمية عظيمة، وولّد اهتماماً في الرأي العام في جميع أنحاء العالم. فانبرت *الديلي تلغراف*، الصحيفة اللندنية الشهيرة آنذاك، إلى تقديم المال لتمويل بعثة تنقيبات جديدة إلى نينوى، فاضطلع جورج سميث نفسه بأعباء التنقيبات، ولكن صحته ومزاجه لم يلائمهما الشرق الأدنى، فمات أثناء العمل في سن مبكّرة، لا تتجاوز الستة والثلاثين عاماً.

ولم يمض زمن طويل على اكتشاف قصة الطوفان البابلي حتى أدرك سميث بعد دراسات أخرى للألواح المستخرجة من مكتبة «آشور بانيبعل» أن أسطورة الطوفان هذه ما هي إلا جزء من قصيدة طويلة، وأن البابليين أنفسهم أشاروا إلى هذه القصيدة بعنوان «مجموعة جلجامش» وكانت بحسب ترتيب القدماء، تتألف من اثنتي عشرة غنائية أو اثني عشر فصلاً يحتوي كل منها على نحو ثلاث مئة سطر. وقد دوّن كل فصل على لوح منفصل في مكتبة الملك «آشور بانيبعل». أما قصة الطوفان فتشغل القسم الأعظم من اللوح الحادي عشر[1][2].

«من بعد أيام جورج سميث، عثر في التنقيبات التي أجريت في العراق، على عدة قطع

(1) يقول صموئيل هنري هوك، في كتابه *منعطف المخيّلة البشرية*: «الرواية الأكادية تتألف من اثني عشر لوحاً تنحدر معظم المقاطع فيها من مكتبة آشور بانيبعل في نينوى. والمقطع الأطول والأفضل حالاً هو اللوح الثاني عشر الذي يضمّ سرداً للطوفان» (ص41). من الجدير بالذكر، أنّ هوك ينفرد بمسألة «اللوح الثاني عشر» بين كل المصادر التي أتيح لنا الاطلاع عليها. وربما يكون الأمر «خطأ» في الترجمة!.

(2) صموئيل كريمر، *من ألواح سومر*، ترجمة طه باقر، تقديم ومراجعة د. أحمد فخري. مكتبة المثنى ببغداد ومؤسسة الخانجي بالقاهرة، ص304.

جديدة من هذه المجموعة من ألواح جلجامش كما تسمى الآن، وبعض هذه القطع قد دوّن في العهد البابلي القديم ـ أي في حدود القرن السابع عشر أو الثاني عشر قبل الميلاد»[1].

«تعتبر ملحمة جلجامش بحق درّة النتاج الأدبي في حضارة بلاد وادي الرافدين، وأقدم أنموذج في أدب الملاحم في تاريخ الحضارات. وهي قصيدة شعرية طويلة مدوّنة بالخط المسماري واللغة البابلية على اثني عشر رقيماً من الطين، عثر على معظمها في مكتبة آشور بانيبعل في العاصمة نينوى، ويعود زمن استنساخ الرقم الآشورية هذه إلى القرن السابع قبل الميلاد (668 ـ 626 ق.م على وجه التحديد). كما عثر في مدن متعددة من القطر [العراقي] على ألواح أخرى تحمل أجزاء من الملحمة ترجع أزمان كتابتها إلى عصور مختلفة أحدثها القرن السادس قبل الميلاد (العصر البابلي الحديث) وأقدمها مطلع الألف الثاني (العصر البابلي القديم). ومعروف أن ملحمة جلجامش نالت شهرة واسعة، ليس في وادي الرافدين فحسب، بل في أنحاء واسعة في الشرق القديم، إذ عثر على أجزاء منها في العاصمة الحثية حاتوشاش (بوغاز كوى الحالية) في تركيا. وعثر على جزء من رقيم من الملحمة في مجدو (فلسطين). كما أنها ترجمت إلى لغات أخرى كالحثية والخورية»[2].

مشكلة المصطلح:

إن مصطلح أسطورة، الذي نستخدمه هنا، لا يفي بحد ذاته بالغرض إطلاقاً. فهذا «هو الترجمة العربية للمصطلح اللاتيني Myth المشتق من المصطلح الإغريقي Mythos الذي يعني حكاية، أما المصدر العربي الذي اشتق منه مصطلح الأسطورة بمعناه الحديث فهو لا يزال بين أخذ وردّ، ومن المعروف أن أقدم إشارة إليه كان في القرآن الكريم حيث ورد هذا المصطلح بصيغة الجمع مقترناً بكلمة الأولين في سور قرآنية عديدة، وقد فسّرت عبارة أساطير الأولين التي وصف بها المشركون الآيات القرآنية التي كان الرسول ينقلها لهم، بأنها تعني الأكاذيب التي كتبها الأولون، أي إنها عبارة عن حكايات وأقاويل لا أساس لها من الصحة، وقد ظل هذا المعنى مواكباً الأسطورة على مدى فترات طويلة [...] وقد بذلت جهود عدة لإيجاد مرتكز ما، يسوّغ استخدام مصطلح الأسطورة بمعناه المتعارف عليه»[3].

---

(1) *المصدر السابق*، ص304.

(2) د. فاضل عبد الواحد علي، *عالم الفكر*، عدد إبريل مايو/ يونيو، 1985، الكويت، ص35.

(3) د. عبد الباسط سيدا، *من الوعي الأسطوري إلى بدايات التفكير الفلسفي النظري ـ بلاد الرافدين تحديداً*. دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، ط1 1995.

اتفق عموماً على تقسيم الأساطير إلى نوعين: أصلية ومهاجرة. أي «هنالك طريقتان لتفسير حضور الأساطير في أيّ مجتمع: الأولى بواسطة الانتشار، والثانية من خلال أعمال المخيلة المستقلة حين تواجه بمواقف مشابهة»[1]. وقد «أظهرت أبحاث يوسنر Usener إمكانية العثور على أسطورة الطوفان في كل جزء من العالم على وجه التقريب»[2]. مع ذلك «فأساطير الطوفان في بلاد ما بين النهرين تعتبر أصلية على الرغم من التمايزات التي نلاحظها في النصوص السومرية، وتلك التي تتناول الموضوع نفسه من النصوص الأكدية والبابلية، والآشورية لاحقاً، وتفسير ذلك يكمن في طبيعة بلاد ما بين النهرين، حيث الفيضانات المدمرة المفاجئة»[3].

لقد «فسّر سكان بلاد ما بين النهرين القدماء الحوادث الطبيعية الكبرى الضارة على أنها من صنع الآلهة المستاءة من أعمال الناس الشريرة، واعتبروها عقاباً للبشر على عقوقهم ومخالفتهم إرادة السماء. وقد انعكس هذا المفهوم بشكل واضح في الأسطورة البابلية عن الطوفان. ففي بلاد ما بين النهرين غالباً ما كانت تحدث طوفانات نتيجة فيضانات الأنهار فتغمر مساحات واسعة، حتى ظنّ سكان المنطقة في ذلك العصر أن الفيضانات تغمر العالم بأجمعه. لذلك نسجوا أسطورة الطوفان الكبير وقالوا إنه باقتراح من الإله أنليل بعثت الآلهة إلى الأرض بوابل من المطر المخيف فدمّر البشرية بأسرها ما عدا الإنسان الطاهر أوتنابشتم الذي صنع بناءً على نصيحة الإله إيا سفينة بشكل صندوق محكم ونجا مع عائلته وخدمه»[4].

إذن، يمكن تفسير حضور أسطورة الطوفان «في منطقة وادي دجلة ـ الفرات بالفياضانات المفجعة التي كانت تحدث بصورة دورية»[5] ـ وهذا نوع الأساطير الأصلية. «ولكن حين نعثر على أسطورة الطوفان في بلدان تستبعد فيها حدوث تلك الفيضانات، كما في اليونان أو كنعان على سبيل المثال، فمن الجلي أن الأسطورة قد نقلت من موطنها الأصلي، حتى في حالة تعذّر تطبيق منهج الانتشار. المثال على طريقة هجرة الأساطير من منابعها هو اكتشاف لوحة مسمارية في مصر تحتوي على أسطورة أدابا البابلية... فقد استخدم بعض الكتبة المصريين

(1) صموئيل هنري هوك، *منعطف المخيلة البشرية ـ بحث في الأساطير*، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، ط2 1995، اللاذقية، ص13.

(2) *المصدر السابق*، ص13.

(3) د. سيدا، *المصدر السابق*، ص72.

(4) د. نعيم فرح، *معالم حضارات العالم القديم*، دار الفكر، دمشق 1973، ص ص 184 ـ 185.

(5) هوك، *المصدر السابق*، ص13.

هذه اللوحة لتعلّم الكتابة المسمارية [...] وتخبرنا حكاية بطولات قدموس كيف حملت الأبجدية الفينيقية إلى اليونان وأصبحت بذلك أم الأبجديات بأسرها»[1].

روايات الطوفان:

لدينا في الواقع ثلاث روايات رئيسة حول موضوعة الطوفان، «تتشابه في خطوطها العامة وفي كثير من تفاصيلها. وأولى تلك الروايات نسخة مدوّنة بالسومرية والبطل فيها يسمى زيوسدرا الذي أنقذ البشرية من خطر الفناء أثناء الطوفان العظيم الذي شمل الأرض برمّتها حسب تصوّر الأقدمين. والرواية الثانية تتمثّل في الرقيم الحادي عشر من ملحمة جلجامش، حيث نقرأ عن رجل اسمه أوتنابشتم قام ببناء سفينة ضخمة حمل فيها ما استطاع من الناس والحيوانات والطيور والمتاع. والرواية الثالثة وهي أكثرها تفصيلاً تعرف بين المختصين بالمسماريات بقصة أتراحيس نسبة إلى الرجل الذي يقوم بدور مشابه لنظيريه زيوسدرا وأوتنابشتم»[2].

الطوفان السومري:

عام 1914، قام باحث أمريكي بنشر «قطعة هي الثلث الأسفل من لوح سومري ذي ستة حقول، وجده بين مجموعة ألواح نفر المحفوظة في متحف الجامعة. وكانت محتوياتها تتعلق على الأغلب بقصة الطوفان، وظلّت هذه القطعة حتى الآن وحيدة فريدة لم يعثر على ما يطابقها أو يضاهيها»[3]، أي، «لم تُكتشف بعدها أية ألواح سومرية تتعلّق بالطوفان»[4]. إذن، إن «قصة الطوفان البابلية سومرية الأصل»[5]، فالشكل البابلي للأسطورة يستند «على رواية سومرية»[6].

إن الموضوعة المركزية في الأسطورة السومرية «تقوم على أن الآلهة قررت إفناء البشرية. الوسيلة المستخدمة في ذلك ثانوية، ولسوف ترى أن المياه لم تكن الوسيلة الوحيدة المستخدمة»[7].

---

(1)هوك، *المصدر السابق*، ص14.

(2) د. فاضل عبد الواحد علي، *من سومر إلى التوراة*، دار سينا، القاهرة، ط2 1996. ص210.

(3) كريمر، *المصدر السابق*، ص251.

(4) هوك، *المصدر السابق*، ص25.

(5)كريمر، *المصدر السابق*.

(6) هوك، *المصدر السابق*.

(7) هوك، المصدر السابق، ص25

إنّ نص طوفان مدينة نفر السومرية هذا، الذي يقدّم لنا الخطوط العريضة لكل أساطير الطوفان اللاحقة في بابل وسورية وبلاد الإغريق وفي كتاب التوراة، تتلخّص خطوطه العريضة في أربع نقاط تتكرر كلّها، مع بعض التنويعات، في بقية الأساطير:

1 ـ قرار إلهي بدمار الأرض بواسطة طوفان شامل.

2 ـ اختيار أحد البشر لإنقاذ مجموعة صغيرة من الناس وعدد محدود من الحيوانات.

3 ـ حدوث الطوفان ونجاة المجموعة المختارة في قارب.

4 ـ انتهاء الطوفان واستمرار الحياة من جديد بواسطة من نجا من الإنسان والحيوان[1].

كما أشرنا من قبل، يدعى بطل الأسطورة السومرية زيوسدرا، «وهو نظير نوح التوراة، وقد وصف لنا في الأسطورة بكونه ملكاً صالحاً، تقياً، يخشى الآلهة. وكان يتلهّف شوقاً إلى الاتصال بالوحي الإلهي في الأحلام وفي تلاوة التعاويذ والأدعية، ويبدو زيوسدرا هذا وقد جلس بجانب حائط يستمع إلى صوت أحد الآلهة وهو يبلغه بأمر القرار الذي اتخذه الآلهة في مجمعهم بأن يسلّطوا طوفاناً ليهلكوا ذرية البشر»[2].

النص السومري غير كامل بسبب حالة الألواح. والإله السابق الذكر يظهر في النص غير المكتمل عازماً «على إنقاذ البشرية من الفناء الذي قررت الآلهة إنزاله بهم، ولا يعطي سبباً لهذا القرار. أنكي هو الإله الذي يبادر لاتخاذ خطوات تنقذ البشرية من الفناء. ويبدو أنه يأمر زيوسدرا ملك سيبار الورع بأنْ يقف وظهره إلى جدار، ويخبره بما ينبغي فعله لتفادي الطوفان القادم»[3]. «ويستمر النصّ ببيان الإرشادات المفصّلة التي بلّغها الإله إلى زيوسدرا»[4].

بعد ذلك «نقرأ أن الطوفان العنيف قد حلّ في البلاد وظلّ ثائراً محتدماً طوال سبعة أيام وسبع ليالٍ، ثم يشرق الإله الشمس مرةً ثانية ناشراً ضوءه النيّر في كل مكان. فيسجد زيوسدرا له ويقدّم له الأضاحي والقرابين»[5].

ما يزال الجزء الذي يصف بناء الفلك «مفقوداً، لكن وجوده وارد ضمناً في المقطع التالي الذي يصف الطوفان ونجاة زيوسدرا:

---

(1) انظر: فراس السواح، *مغامرة العقل الأولى*، دار الكلمة للنشر، بيروت، ط2 1989، ص123 وما بعد.

(2) كريمر، *المصدر السابق*، ص ص 254 ـ 256.

(3) هوك، *المصدر السابق*، ص25.

(4) كريمر، *المصدر السابق*، ص275.

(5) كريمر، *المصدر السابق*.

كل الأنواء عاتية القوة، هاجمت كعاصفة واحدة.

وفي ذلك الوقت غمر الطوفان مراكز العبادة

بعدها، لسبعة أيام (و) سبع ليالٍ

غمر الطوفان الأرض

(و) زعزعت الأنواء القارب العظيم على المياه الجبارة،

تقدم أوتو الذي يلقي النور على السماء (و) الأرض.

فتح زيوسدرا نافذة من القارب العظيم.

سلط أوتو البطل أشعة الشمس على الفلك العظيم.

زيوسدرا الملك

سجد أمام أوتو»[1].

«ثم تصف لنا الأسطر الأخيرة كيف ألّهوا زيوسدرا»ا[2].

مخطط الأسطورة السومرية:

من الأهمية بمكان تقديم الخطوط العامة للأسطورة السومرية حول الطوفان، لأنها الأساس، كما أشرنا، لكل ما جاء بعدها من أساطير طوفان:

- الآلهة تقرر إفناء البشرية بواسطة طوفان يغمر الأرض.
- تظهر بعض الآلهة عدم رضاها عن هذا القرار: فعلى سبيل المثال، تنوح لأجل ذلك أنانا، إلهة الحب والخصب، وتبكي.
- يخرج أنكي إله الحكمة عن إجماع الآلهة ويقرر إنقاذ بذرة الحياة على الأرض.
- يتصل أنكي بالملك زيوسدرا، وهو إنسان تقي صالح، فيحدّثه من وراء حجاب كاشفاً له عن نوايا الآلهة بإفناء البشر، ويشرح له خطة لإنقاذ الزمرة الصالحة وبعض الحيوانات.
- يحدث طوفان يستمر سبعة أيام وسبع ليالٍ، ونجد الزمرة الصالحة وبعض الحيوانات وقد أنقذت بواسطة سفينة.

---

(1) هوك، *المصدر السابق*، ص25

(2) كريمر، *المصدر السابق*، ص258.

- يذبح زيوسدرا للآلهة ثوراً أو كبشاً بعد نجاته.
- يعطى زيوسدرا الخلود ويسكن في أرض دلمون التي تعتبر بحق جنة الميثولوجيا السومرية[1].

الطوفان البابلي:

أسطورة الطوفان البابلية «سومرية الأصل»[2]، فهي «ترجمة مباشرة عن السومرية»[3]. فالنظر «السطحي المقتصر على دراسة التشابه في الأسماء والتسميات، يبيّن لنا أن الكثير من مادتها ومحتوياتها ينبغي أن يرجع إلى أصول سومرية [...] فإن اسمي بطلي الملحمة [البابلية]، جلجامش وأنكيدو، هما على الأرجح من أصل سومري، إذ إن أبوي جلجامش مسميان باسمين سومريين [...] والإلهة أورور التي خلقت أنكيدو هي الإلهة الأم السومرية المهمة [...] ثم إن الإله آن الذي صنع ثور السماء لعشتار الطالبة للثأر قد اقتبس عبادته البابليون من السومريين وسموه باسم آنو، وكان الإله السومري إنليل هو الذي أصدر إرادته بموت إنكيدو. وفي حادثة الطوفان كان الآلهة السومريون هم الذين قاموا بالدور الرئيس»[4].

إذن، «إن حادثة الطوفان السومرية هي جزء من قصيدة خصصت أصلاً لأسطورة تخليد زيوسدرا، وقد استعار الشعراء البابليون هذه الأسطورة واستعملوها لأغراضهم الأدبية»[5]. مع ذلك، «فإن الروايات البابلية ليست مجرد إعادة مبتذلة للأصول السومرية، فالشيء المشترك بينهما ليس سوى الخطوط العامة لأساس الرواية»[6]. إنها «نتاج بابلي صرف، بلغتها وخيالها ومضامينها»[7]، بل كثيراً ما تساعدنا نسخة الطوفان البابلية في فهم «أن الرواية السومرية الكاملة احتوت على تفاصيل أوسع خاصة بسبب الطوفان وبناء الفلك»[8].

---

(1) فراس السواح، المصدر السابق، 125 - 127.
(2) كريمر، المصدر السابق، 251.
(3) هوك، المصدر السابق، 25.
(4) كريمر، المصدر السابق، 312
(5) كريمر، المصدر السابق، 317 - 318.
(6) كريمر، المصدر السابق، 321.
(7) فاضل علي، المصدر السابق، 35.
(8) كريمر، المصدر السابق.

ملحمة جلجامش:

ملحمة جلجامش هي ذلك النص البابلي الشهير الذي احتوى، فيما احتواه، إحدى نسخ أساطير الطوفان في المرحلة المابعد ـ سومرية. و«كان نص الطوفان، هو أول ما تم اكتشافه من ملحمة جلجامش، ففي عام 1872 أعلن عالم الآثار البريطاني جورج سميث عن توصّله لحل رموز أحد ألواح مكتبة آشور بانيبعل الحاوي على نص من الطوفان مشابه للنص التوراتي. وقد أثار هذا الإعلان الكثير من الحماس، فتتابعت البعثات الأثرية على المنطقة، إلى أن تم الكشف عن ألواح ملحمة جلجامش الاثني عشر، والتي تغطي أسطورة الطوفان معظم اللوح الحادي عشر منها»[1]. كما ذكرنا مراراً، فحادثة الطوفان هي جزء من قصيدة سومرية «خصصت أصلاً لأسطورة تخليد زيوسدرا، وقد استعار الشعراء البابليون هذه الأسطورة واستعملوها استعمالاً ماهراً لأغراضهم الأدبية»[2].

«جلجامش، بطل مدينة أوروك وملكها، ثلثه إله وثلثاه بشر [...] [يقابل] أوتنابشتم، الإنسان الذي منّت عليه الآلهة بالحياة الخالدة، فيسأله عن سر الخلود، وكيف الحصول عليه. فيقصّ عليه أوتنابشتم قصته [...] ويكشف له خبايا وأسرار واقعة الطوفان الكبير»[3]. «يبدأ أوتنابشتم بإخبار جلجامش أن القصة التي سيرويها [هي] قضية خفية وسر من أسرار الآلهة. يصف نفسه بأنه رجل شروباك أقدم مدن أكاد، الذي يوحى له من خلال جدار كوخه القصبي بأن الآلهة قررت إفناء كل بذرة للحياة عبر الطوفان، ولا يعطي سبباً لهذا القرار. يرشد إيا أوتنابشتم لبناء سفينة يحمل فيها بذوراً من كل شيء حيّ. تعطى أبعاد السفينة وشكلها»[4]. كانت السفينة «على شكل مكعب منتظم»[5]، وكانت «تتكون من سبعة طوابق»[6]. «وبعد سبعة أيام من العمل المتواصل استطاع العمال إكمال بناء السفينة والتي أطلق عليها اسم منقذة الحياة»[7]. «يسأل أوتنابشتم [الإله] إيا عن الطريقة التي سيشرح بها لمواطني [مدينة] شورباك أسباب إجراءاته، فيخبره إيا بأنه سيقول لهم إنه قد استحق سخط [الإله] إنليل، فتقرر نفيه من أراضي

---

(1) فراس السواح، المصدر السابق، 128.

(2) كريمر، المصدر السابق، 317 - 318.

(3) فراس السواح، المصدر السابق، 128 - 129.

(4) هوك، المصدر السابق، 39.

(5) فاضل علي، المصدر السابق، 211.

(6) فاضل علي، المصدر السابق، 212.

(7) فاضل علي، المصدر السابق، 211.

إنليل»[1]. يقول لهم أوتنابشتم «إلى الأعماق سوف أمضي الآن، لكي أقيم هناك في كنف سيدي إيا»[2]. كما يخبرهم بأن إنليل موشك على غمرهم بأمطار غزيرة، حتى تغيب عنهم نوايا الإله الحقيقية. يتبع ذلك عرض لبناء السفينة وتحميلها. وبعد «أن انتهى رجل الطوفان من بناء السفينة جاء دور تحميلها بالمؤن والبشر والحيوانات حسب تعليمات إله الحكمة إيا»[3].

يقول النص: «كل ما لدي حمّلت فوقها
كل ما لدي من فضة حمّلت فوقها،
كل ما لدي من كائنات حية حمّلتها فوقها،
كل أفراد أسرتي وأقاربي جعلتهم يصعدون فوق ظهرها.
وحوش الحقل، مخلوقات الحقل البرية،
كل الحرفيين جعلتهم يصعدون فوق ظهرها»[4].

ويتلو ذلك وصف حيّ للعاصفة: «يرعد آدار، يمزّق نيرغال أعمدة البوابات التي تحجز مياه المحيط الأعلى، يرفع أنوناكي المشاعل [...] يضطرب الآلهة أنفسهم ويقعون كالكلاب قرب جدار السماء. يعلو صوت عشتار التي أوحت على ما يبدو بإفناء البشرية - وتندب فعلتها - بينما يشاطرها بقية الآلهة نواحها: تثور العاصفة ستة أيام بلياليها. وفي اليوم السابع تهدأ العاصفة. ينظر أوتنابشتم فيرى المشهد منبسطاً كسقف والبشرية جمعاء عادت إلى الطين»[5]. لقد أتى «الطوفان على كل ما في الأرض من مخلوقات، فأصبح الناس يملؤون البحر وكأنهم صغار السمك، على حد تعبير رجل الطوفان»[6].

«تستقر السفينة على جبل نيصير وينتظر أوتنابشتم سبعة أيام قبل أن يرسل حمامة»[7]. «فرجعت لأنها لم تجد محطاً لها، وعندئذٍ أخرج سنونو وأطلقه، فرجع لأنه لم يجد محطاً له، ثم أخرج غراباً وأطلقه، وعندما رأى أن المياه انحسرت، أكل وصاح ونعق ولم يرجع»[8].

(1) هوك، المصدر السابق، 40.
(2) هوك، المصدر السابق، 40.
(3) فاضل علي، المصدر السابق، 212.
(4) هوك، المصدر السابق، 40.
(5) هوك، المصدر السابق.
(6) فاضل علي، المصدر السابق.
(7) هوك، المصدر السابق.
(8) (48) (49) فاضل علي، المصدر السابق، ص ص 214 - 215.

«عندما خرج رجل الطوفان لأول مرة من السفينة بعد أربعة عشر يوماً من دخولها، سكب الماء المقدّس على قمة الجبل ونصب القدور ليعدّ الطعام قرباناً للآلهة، وسرعان ما فاحت رائحة الطعام الطيبة فشمتها الآلهة وتجمعوا حول مقدّم القربان كالذباب»(48). وتنتهي المسألة بأن يمنح إنليل «أوتنابشتم وزوجته الخلود»(49).

مخطط الأسطورة البابلية:

تسير أسطورة الطوفان البابلية على النحو التالي:

- ينتقل حديث الآلهة حول تدمير البشرية بالطوفان إلى بيت أوتنابشتم.
- يبني الأخير سفينة بشكل مكعب، من سبعة طوابق، يستغرق العمل فيها خمسة أيام.
- يأتي الطوفان، ويطفو الناس الميتون على سطح الماء كالسمك.
- ينتهي الطوفان في اليوم السابع، وبعد اثنتي عشرة ساعة مضاعفة تظهر قطعة أرض هي جبل نيصير.
- يمسك الجبل بالسفينة ستة أيام.
- في اليوم السابع يطلق أوتنابشتم حمامة فسنونو فغراباً.
- يمنح إنليل أوتنابشتم وزوجته الخلود[1].

نصوص طوفان أخرى

1 ـ نص نيبور:

وهو أقدم نص بابلي، أخذ اسمه عن البلد التي وجد في خرائبها: نيبور. يرجع هذا النص إلى الدولة البابلية القديمة. وهو لا يعدو كونه أسطراً قليلة، تتحدّث عن طوفان يرسله أحد الآلهة، ولا ينجو منه غير أحد البشر مع بضعة حيوانات[2].

2 ـ نص أتراحيس:

«نص بابلي ثالث، موزّع في كسرات ألواح، يتحدّث عن إنليل الإله الذي أرسل أمراضاً وأوبئة لإنقاص عدد البشر الذين بدأ تكاثرهم وضجيجهم يقض عليه مضجعه. ثم يرسل طوفاناً

---

(1) راجع: فراس السواح، المصدر السابق، ص ص 128 - 134.

(2) فراس السواح، المصدر السابق، ص135 .

نهائياً يقضي على الغالبية العظمى منهم. لكن الإله إنكي يوصل خبر الطوفان إلى أتراحيس قبل حدوثه. فينجو مع زوجته وعائلته وأصحاب الحرف وحيوانات مختلفة في سفينته[1]. ونلاحظ هنا أيضاً أن «الطوفان استمرّ على شدته سبعة أيام وسبع ليالٍ»[2].

تصوّر ملحمتا أتراحيس وجلجامش «الطوفان على أنّه عقاب أنزلته الآلهة بالجنس البشري. ولقد ظفر البطل، وهو إنسان، في كل ملحمة منهما بالخلود وبقي بفضل ما قدمه له الإله إنكي في تحذيرات (أو الإله إيا Ea). وكذلك عن طريق بناء سفينة تهرب عليها عائلات البشر والحيوانات»[3].

3 ـ نص بيروسوس:

بيروسوس هو كاهن مردوخ في بابل في القرن الثالث قبل الميلاد. وقد قام بكتابة تاريخ بابل ونشره باليونانية عام 275 ق.م. لكن أعماله الأصلية ضاعت. مع ذلك فقد ظهرت مقتبسات عنه في أعمال الكاتب ألكسندر بوليستر في القرن الأول قبل الميلاد. ومن بين تلك المقتبسات، رواية بيروسوس عن الطوفان. تقول هذه الرواية، إنه بعد موت الملك أرديتيس تولّى الحكم ابنه أكسوثروس، الذي وقع في عهده الطوفان الأكبر. ففي إحدى الليالي، تجلى الإله كرونوس [إيا] للملك في الحلم وأنبأه أنّه سيقوم في الخامس عشر من شهر تموز ـ يوليو بإهلاك الحياة على الأرض بواسطة طوفان. وأمره أن يشرع بكتابة كل شيء في ألواح وأن يطمرها في سيبارا، مدينة إله الشمس. كما يأمره أن يبني سفينة، يقلع فيها مع عائلته وأقربائه، وأن يخزّن فيها الماء والطعام ويحمل إليها الحيوانات الحية من كل ما يطير أو يدبّ على الأرض. أما إذا سئل إلى أين يبغي الذهاب، فقد كان عليه أن يقول: إلى الآلهة لأصلّي لها عسى أن تكون رفيقة بالبشر. وبعد أن يفعل كل ما طلب منه، يأتي الطوفان. مع انحسار المياه، يرسل طيوراً، وحين لا تعود، يعرف أنّ الطوفان انتهى. ترسو السفينة على أحد الجبال فينزل مع زوجته وابنه الملّاح، ويسجد للآلهة ويبني لها مذبحاً ويقدّم قرباناً. ينزل أصحابه بعده. وحين لا يجدونه، يخبرهم صوت سماوي أنّ الأربعة رفعوا إلى الآلهة كي يعيشوا إلى

---

(1) فراس السواح، المصدر السابق، 135 وما بعد.

(2) فاضل علي، المصدر السابق، ص214.

(3) المعتقدات الدينية لدى الشعوب، المشرف على التحرير جفري بارندر، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة د. عبد الغفار مكاوي، أيار 1993، رقم 173 من سلسلة عالم المعرفة، كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والعلوم والآداب، الكويت ص24.

الأبد. ويقول لهم الصوت السماوي أيضاً إنّ المكان الذي هم فيه هو أحد بقاع أرمينيا، وإن عليهم العودة إلى بابل وأن يستعيدوا الألواح من سيبار[1].

4 ـ نص إغريقي:

«تروي لنا الأسطورة الإغريقية أنّ كبير آلهة الأوليمب زيوس، قرّر تدمير الحياة على الأرض، فأرسل طوفاناً عارماً استمر تسعة أيام، قضى على الناس أجمعين، إلا رجلاً وامرأته هما ديكاليون وزوجته فرحة، طافا بسفينة استقرّت بهما على جبل البرناس[2].

من سومر إلى التوراة

«إن التشابه الصاعق بين النصوص البابلية والنص التوراتي يدعو لكثير من التأمل والتفكير»[3]: نصوص بابلية متعني أن مؤلفي التوراة كتبوا نص الطوفان معتمدين بشكل واضح على أكثر من نص بابلي»[4]. بالمقابل، فالنص التوراتي كما سنرى لاحقاً هو نصّان دمجا في مرحلة لاحقة: النصّ الأول، بحسب التسمية المتعارف عليها، هو اليهوي، والثاني هو الكهنوتي.

لقد أدخل كتّاب التوراة بعض التعديل والتغيير على النص البابلي الأصلي، ومعظم التعديلات تتعلق بشخصية الإله الرئيس في الرواية، فبينما تزدحم الرواية البابلية بالآلهة المتناقضة الرغبات والأهواء، ينفرد يهوه بالفعالية الرئيسة في الرواية التوراتية[5] ـ مع بعض الفعالية لألوهيم في النص الكهنوتي.

لا شك أنّ ملحمة جلجامش، التي تحتوي أسطورة الطوفان، كانت معروفة على نطاق واسع جداً في سائر أنحاء الشرق الأدنى، وهذا ما يستنتج من العثور على مقاطع من النص في أماكن مختلفة، بما فيها فلسطين البعيدة عن بلاد الرافدين»[6]. وكما أشرنا من قبل، فقد «تم العثور في مجدّو في فلسطين على كسرة من رقيم يحتوي على جزء من ملحمة جلجامش يعود تاريخها إلى العصر البابلي الوسيط، أي إلى حدود القرن الرابع عشر قبل الميلاد، مما

(1) انظر: فراس السواح، المصدر السابق، ص ص 123 - 145.

(2) المصدر السابق، ص ص 123 - 124.

(3) المصدر السابق، ص ص 143 - 144.

(4) فراس السواح، المصدر السابق، ص ص 143 - 144.

(5) فراس السواح، المصدر السابق، ص ص 143 - 144.

(6) هاري ساكس، جبروت آشور الذي كان، ترجمة د. آحو يوسف، دار الينابيع، دمشق، ط1، 1995، ص 371.

يؤكّد [...] أنّ شهرة هذه الملحمة قد انتشرت في منطقة واسعة من الشرق الأدنى القديم، وأنّه كان هنالك في مدينة مجدّو الفلسطينية من يحسن قراءة الخط المسماري ويجيد اللغة البابلية ويتذوق آدابها. أما وجود العبرانيين أنفسهم في بابل أثناء الأسر البابلي الذي حدث مرتين خلال حكم الملك البابلي نبوخذ نصر (565 ـ 562 ق.م)، فقد كان له الأثر الأعظم في تعرّف العبرانيين عن كثب على حضارة بلاد وادي الرافدين»[1] و«ترك أثراً على المفاهيم الدينية اليهودية خصوصاً»[2].

« يجمع الباحثون على أنّ الديانة اليهودية كما هي معروفة الآن قد ولدت أثناء الأسر في بابل، وأنّ الأسفار الأولى التي تبدأ بها التوراة قد أخذت شكلها الذي جاءتنا به من خلال وجود اليهود في الأسر الذي استمر قرابة نصف قرن وانتهى عام 538ق.م. ومما لا شك فيه أنّه كان للكهنة اليهود الدور الأساسي في تدوين هذه الأسفار التي كتبوها باللغة العبرية المعروفة بآرامية التوراة، وأنّه كانت لهم معرفة واسعة بالنصوص السومرية والبابلية [...] وقد أدّى ذلك بطبيعة الحال إلى تأثّر مدوّني التوراة بالموروث السومري ـ البابلي بشكل مباشر، وبالتالي إلى دخول كثير من مفاهيمه إلى الأسفار التوراتية»[3].

أسطورة الطوفان في كتاب التوراة من العهد القديم محصورة أساساً في سفر التكوين (5:6ـ 17:9). لكنّ هذا النص، كما أشرنا من قبل، يتضمّن «روايتين متوازيتين: الأولى يهوية [من اسم الإله يهوه] مليئة بالألوان والحيوية (5:6 ـ 8 و7: 1 ـ 5 و10:7 و12 و17 و22 ـ 23 و2:8 ـ 3 و6 ـ 13 و20 ـ 22)، والثانية كهنوتية أكثر دقّة وتفكيراً، لكنها أكثر جفافاً (6: 1 ـ 4 و7: 6 ـ 11 و13 ـ 16 و18 ـ 21 و24 و8: 1 ـ 5 و13 ـ 19 و9: 1 ـ 17). وقد راعى المحرّر هاتين الشهادتين اللتين أخذهما عن التقليد، ولم يحاول أن يزيل ما بينهما من اختلاف»[4].

لم تكن أسطورة الطوفان التوراتية مجرّد ترجمة مبتذلة لأسطورة الطوفان البابلية المرتكزة بدورها على أصل سومري، بل كان هنالك فروقات هامة أبرزها أنه «في أسطورة الطوفان البابلية تقرّر إخفاء النوع البشري لسبب أقرب إلى العبث، وهو أنهم يثيرون ضوضاء تمنع الآلهة من النوم ليلاً. ولم يدخل سبب أخلاقي لهذا الفعل التعسفي في أذهان صانعي الأساطير

(1) فاضل علي، المصدر السابق، ص191.

(2) عبد الباسط سيدا، المصدر السابق، ص95.

(1) فاضل علي، المصدر السابق، ص195.

(4) الكتاب المقدس، العهد القديم، ط دار المشرق، بيروت 1989، ص77، هامش 3.

الأوائل. ولكنّ أسطورة الطوفان النابعة في أعراف شعب الكاتب العبري كما تظهر إشارات شعرية ونبوية مختلفة باتت نذيراً فاجعاً ونكبة نهائية جلبتها معصية الإنسان لله. لقد أصبحت حدثاً في تاريخ الخلاص لأنّ أحد نتائجه الباقية جرى توفيره لينفّذ الغرض الإلهي في القيامة المطلقة. هذا هو السبب في أنّ مادة أسطورية لاحقة قد أدخلت كفاصل على أسطورة الطوفان، بهدف إظهار درجة الفساد التام الذي بلغته البشرية. في الإصحاح السادس 1 ـ 4، لدينا مقطع من مادة أسطورية غير مرتبطة في الأصل مع أسطورة الطوفان، لكنها استخدمت من الكاتب اليهودي لتفسير اللاشرعية المتزايدة والعنف عند البشر اللذين دفعا يهوه أخيراً لاتخاذ قرار بإفناء النوع»[1].

إذا كانت الأسطورة التوراتية تحوي فروقات هامة تميّزها عن الأسطورة السومرية ـ البابلية، فإنّ النص التوراتي ذاته يتضمّن فروقات تميّز النسخة اليهوية عن النسخة الكهنوتية للطوفان. و«نقاط التشابه والاختلاف بين نسخة الكاتب اليهوي ونسخة الكاتب الكهنوتي واعتماد النسختين على مصادر أرض الرافدين تتجلى على أحسن وجه إذا وضعت في شكل جداول»[2].

« واضح إذن التشابه العائد لأرض الرافدين في الجداول السابقة حتى بمعزل عن التشابهات الصارخة بين العرضين البابلي والعبري. وتوحي الفروقات بين النسختين اليهوية والكهنية بأن الأخيرة تستخدم شكلاً من الأسطورة يختلف عن ذاك الذي تستخدمه الأولى ـ وأن النسخة الكهنية أقرب الاعتبارات إلى مصادر أرض الرافدين»[3].

«إن شيوع أساطير الطوفان والدمار الشامل في جميع أنحاء العالم يثير مسائل شتى تتعلق بتفسير هذا النوع من الأساطير وبواعث نشأتها. فهل تنقل لنا هذه الروايات المرعبة أحداثاً تاريخية وقعت في أزمنة سحيقة قبل التاريخ المكتوب، وترسّخت في ذاكرة البشر؟ إنّ هذا التفسير رغم جاذبيته لا تؤكده الدراسات الجيولوجية والأركيولوجية حتى الآن»[4]. وحتى إذا أظهرت «الحفريات في مواقع متعددة من أرض الرافدين دليلاً على حدوث فيضانات عاتية في أور وكيش، فلا دليل على حدوث طوفان غمر كل البلاد، ويختلف تاريخ وقسوة الطوفان في كل المدن المذكورة»[5].

(1) هوك، المصدر السابق، ص110.

(2) هوك، المصدر السابق، ص111. الجداول تعتمد على كتابي هوك والسواح.

(3) هوك، المصدر السابق، ص114.

(4) فراس السواح، المصدر السابق، ص‌ص 124 - 125.

(5) هوك، المصدر السابق، ص40.

الجداول:

نص نيبور	نص أتراحيس	النص الكهنوتي	النص اليهوي	نص بيروسوس	النص البابلي	النص السومري	
—	إنليل. لكن أنكي يقدم العون للناس.	إيلوهيم يقرر إفناء الأحياء.	يهوه يقرر إفناء الإنسان.	كرونوس	الإله يقرر الطوفان. عشتار تندم. إيا يكشف سر القرار لأوتنابشتم.	مجمع الآلهة: إنليل هو المسؤول. القرار غير إجمالي، فننتو (عشتار) تحتج عليه وإنكي يساعدهم.	الإله صاحب القرار
—	صخب البشر	الفساد	الشرور	—	تلميح لسبب أخلاقي	الضوضاء	أسباب الطوفان
—	أتراحيس (الواسع الحكمة).	نوح	نوح (راحة). نلاحظ أن نوح عاش 900 سنة.	أكسوثروس.	أوتنابشتم (الذي رأى الحياة).	زيوسدرا (الذي وضع يده على العمر المديد).	بطل الطوفان
—	—	نوح مجرد رجل حصيف أمام إيلوهيم.	نوح يحظى برضا يهوه.	—	—	الورع	صفات بطل الطوفان
—	—	—	—	—	شوروباك	—	المدينة
—	يتلقى أتراحيس حلماً عبر جدار كوخ قصبي.	يتصل إيلوهيم بنوح مباشرة دون الحاجة إلى الحلم. وفي إيلوهيم يتحد إيا المبلّغ مع إنليل صاحب قرار الطوفان.	—	عبر الحلم	يتلقى أوتنابشتم تحذيراً من إيا في الحلم عبر جدار كوخ قصبي.	يتلقى زيرسدرا تحذيراً من إنكي (إيا) في الحلم عبر جدار كوخ قصبي.	أسلوب إعلام البطل بالطوفان
كلمة مشابهة لماجور.	—	تيبا وتعني تابوتاً أو صندوقاً أو فلكاً. أبعادها 300 × 50 × 50. مؤلفة من 3 طوابق. مطلية بالقار ولها باب وفتحة للنور.	—	—	إيليبو وتعني سفينة أو مركباً أو الهيكل العظيم. أبعادها: 120 × 120 × 120. مكونة من سبعة طوابق وتسعة أقسام. لها نافذة. السفينة مطلية بالقار.	ماجور وتعني السفينة العملاقة أو الطوافة.	وسيلة الإنقاذ

–	–	اليوم السابع من الشهر الثاني من السنة 600 من عمر نوح. نلاحظ أن الشهر الثاني يوافق كانون الأول ديسمبر.	–	اليوم الخامس من الشهر الخامس	–	–	يوم ابتداء الطوفان
طوفان	–	تنكسر ينابيع غائرة العمق. تنفتح بوابات السماء.	طوفان من المطر	طوفان مدمر	طوفان وعاصفة ومياه سفلية	طوفان وعاصفة	وسيلة التدمير
–	–	التاريخ الدقيق لبدء الطوفان ونهايته واضح.	–	–	–	–	تاريخ الطوفان
–	–	يدوم الطوفان 150 يوماً. وينحسر في 150 يوماً.	أربعون يوماً. ينحسر الطوفان في فترتين (أو ثلاث) كل منها مكونة من سبعة أيام.	–	سبعة أيام وسبع ليالٍ	ستة أيام وست ليال	مدة الطوفان
–	–	جبل أرارات	–	–	جبل نيصير (جبل الخلاص)	–	الجبل الذي ترسو عليه السفينة
نجد هنا وحوش البرية وطيور السماء.	يحمل أتراحيس طرائد البرية ووحوشها وآكلي الأعشاب الذين يدفعهم الإله إليه. كذلك يحمل أهله وأقاربه وأصحاب الحرف.	يحمل أولاده: سام وحام ويافث وزوجاتهم، إضافة إلى زوجته هو. يحمل زوجين من كل الحيوانات.	يحمل نوح جميع أهله. ومن الحيوانات الطاهرة يحمل سبعة أزواج ومن غير الطاهرة زوجين.	يحمل أكسوثروس معه زوجته وأولاده وأصدقاءه المقربين. ويحمل مخلوقات حية مجنحة ومن ذوات الأربع. ويخزن طعاماً وشراباً. طمر الألواح يعادل حمل أصحاب الحرف لحفظ الحضارة.	أوتنابشتم ينقل كل ما يملك من ذهب وفضة، ويحمل معه أهله وأقاربه وجميع أهل الحرف. يسلّم القيادة للملاح. يحمل أيضاً طرائد البرية ووحوشها. يأخذ طيوراً ومؤن وذخائر.	زيوسدرا يحمل معه حيوانات.	ركاب السفينة

-	-	-	يقدم نوح أضحية على المذبح.	يسجد أكسوثروس وبيني مذبحاً ويقدم قرباناً.	يقدم أوتنابشتم الأضحية على جبل نيصير.	يسجد زيوسدرا أمام إله الشمس أوتو وينحر ثوراً ويقدم ذبيحة غنم.	شكل شكر الإله
-	-	-	يشم يهوه رائحة ذكية.	-	تتجمع الآلهة على الأضحية كالذباب.	-	رد فعل الآلهة
-	-	يبرم إيلوهيم عقداً مع نوح بأنه لن يفني الأرض بالطوفان ثانية.	يقرر يهوه عدم لعن الأرض ثانية. يصالح الإنسان. (لاحظ عمر نوح المبالغ به هنا).	يمنح البطل الحياة الأبدية.	يعطى أوتنابشتم الخلود.	تمنح الآلهة زيوسدرا الخلود.	مكافأة البطل
-	-	يعطي إيلوهيم نوح قوس قزح كعلامة ذكرى.	-	-	عقد عشتار اللازوردي كذكرى.	-	علامة العهد بين الإله وبطل القصة

الطوفان في التكوين

قد يتراءى لبعضهم أن نصّ الطوفان الذي بطله نوح في سفر التكوين يحتوي على كثير من التناقضات، أبرزها اختلاف أعداد الكائنات غير البشرية التي يُطلب من نوح أن يضمّها إلى فلكه. لكن الاختلافات سرعان ما تتلاشى في حال عرفنا أن نص الطوفان في التكوين ليس غير دمج قسري ـ اعتباطي، وفق الفرضية الوثائقية، لنصين: يهوي وكهنوتي.

النص اليهوي

الإصحاح السادس:

5 ـ ورأى الرَّبُّ أنَّ شَرَّ الإنسانِ قد كَثُرَ على الأرض وأنّ كُلّ ما يَتَصوَّرُه قَلبُه مِن أفكار إنّما هو شَرٌّ طَوالَ يَومِه.

6 ـ فَندِمَ الرَّبُّ على أنَّه صَنَعَ الإنسانَ على الأرض وتأسَّفَ في قَلبِه. فقالَ الرَّبّ:

7 ـ «أمْحو عن وَجهِ الأرض الإنسانَ الَّذي خَلَقتُ، الإنسانَ مع البَهائِمِ والزَّحّافاتِ وطُيورِ السَّماء، لأنّي نَدِمتُ على أنّي صَنَعتُهم».

8 ـ أمّا نُوحٌ فنالَ حُظوَةً في عَينَيِ الرَّبّ.

9 ـ وهذِه سِيرةُ نُوح: كانَ نُوحٌ رَجُلاً باراً كامِلاً في بَني جيلِه. وسارَ نُوحٌ مَعَ الله.

الإصحاح السابع:

1 ـ وقالَ اللهُ لِنُوح: «أُدخُل السَّفينَةَ أنتَ وجَميعُ أهلِكَ، فإنّي رأيتُكَ باراً أمامي في هذا الجيل.

2 ـ وتأخُذُ مِن جَميعِ البَهائِمِ الطّاهِرةِ سَبْعَةً سَبْعَة، ذُكوراً وإناثاً، ومِنَ البَهائِمِ غَيرِ الطّاهِرةِ اثنَينِ، ذَكَراً وأُنثى.

3 ـ وتأخُذُ أيضاً مِن طُيورِ السَّماءِ سَبْعَةً سَبْعَةً، ذُكوراً وإناثاً، لِحِفْظِ نَسْلِها حَيّاً على وَجهِ الأرضِ

كُلّها.

4 - فإنّني، بَعدَ سَبعَةِ أيّام، مُمطِرٌ على الأرضِ أربَعينَ يَوماً وأربَعينَ لَيلَةً، وماحٍ عن وَجهِ الأرضِ كُلّ كائِنٍ صَنَعتُه».

5 - فعَمِلَ نوحٌ بِحَسَبِ كُلِّ ما أمَرَه الرَّبُّ بِه.

10 - وبَعدَ سَبعَةِ أيّام كانت مِياهُ الطُّوفانِ على الأرض.

12 - وكان المَطَرُ على الأرضِ أربَعينَ يَوماً وأربَعينَ لَيلَةً.

17 - وكانَ الطُّوفانُ أربَعينَ يَوماً على الأرض، فكَثُرَتِ المِياهُ وحَمَلَتِ السَّفينةَ فارتَفَعَت عنِ الأرض.

22 - فماتَ كُلُّ مَن في أنْفِه نَسَمَةُ حَياةٍ مِن كُلِّ مَن في اليَبَس.

23 - ومُحِيَ كُلُّ كائِنٍ على وَجهِ الأرض مِنَ النّاسِ حتّى البَهائِمُ والحَيَواناتُ الدّابَّةُ وطُيورُ السَّماء، فمُحِيَت مِنَ الأرض وبَقِيَ نُوحٌ ومَن معَه في السَّفينةِ فقَط.

الإصحاح الثامن:

2 - وانسَدَّت عُيونُ الغَمْرِ وكُوى السَّماء واحتَبَسَ المَطَرُ مِنَ السَّماء.

3 - وراحَتِ المِياهُ تَتَراجَعُ عَنِ الأرض، ونَقَصَت في نِهايَةِ المِئَةِ والخَمْسينَ يَوماً.

6 - وكانَ في نِهايَةِ الأربَعينَ يَوماً أن فَتَحَ نُوحٌ نافِذَةَ السَّفينةِ الّتي صَنَعَها،

7 - وأطلَقَ الغُراب، فخَرَجَ وراحَ يَتَرَدَّدُ إلى أن جَفَّتِ المِياهُ عنِ الأرض.

8 - ثُمَّ أطلَقَ الحَمامةَ مِن عِندِه لِيَرى هل قَلَّتِ المِياهُ عن وَجهِ الأرض.

9 - فلَم تَجِدِ الحَمامةُ مَوطِئاً لِرِجْلِها، فرَجَعَت إلَيه إلى السَّفينَة لأنَّ المِياهَ كانَت على وَجهِ الأرضِ كُلّها. فمَدَّ يَدَه فأخَذَها وأدخَلَها إليه إلى السَّفينَة.

10 - وانتَظَرَ أيضاً سَبعَةَ أيّام أُخَر وعادَ فأطلَقَ الحَمامةَ مِنَ السَّفينَة.

11 - فعادَت إلَيه الحَمامةُ وَقْتَ المَساءِ وفي فَمِها وَرَقَةُ زَيتونٍ خَضْراء. فَعَلِمَ نُوحٌ أنَّ المِياهَ قَلَّت عنِ الأرض.

12 - وانتَظَرَ أيضاً سَبعَةَ أيّام أُخَر ثُمَّ أطلَقَ الحَمامَةَ فلم تَرجِعْ إلَيه ثانِيَةً.

13 - وكان في سَنَةِ إحْدى وسِتِّ مِئَةٍ مِن عُمْرِ نُوحٍ، في اليَومِ الأوَّلِ من الشَّهرِ الأوَّل، أن جَفَّتِ المِياهُ عنِ الأرض. فرفَعَ نُوحٌ غِطاءَ السَّفينَةِ ونَظَرَ فإذا وَجهُ الأرض قد جَفَّ.

20 ـ وبَنى نُوحٌ مَذبَحاً لِلرَّبِّ وأخَذَ مِن جَميعِ البَهائِمِ الطَّاهِرةِ ومِن جَميعِ الطُّيورِ الطَّاهِرةِ فأصعَدَ مُحرَقاتٍ على المَذبَحِ.

21 ـ فتَنَسَّمَ الرَّبُّ رائحَةَ الرِّضا وقالَ الرَّبُّ في قَلبِه: «لَن أعودَ إلى لَعنِ الأرضِ بِسَبَبِ الإنسانِ لأنَّ ما يَتصوَّرُه قَلبُ الإنسانِ يَنزِعُ إلى الشَّرِّ مُنذُ حَداثَتِه، ولَن أعودَ إلى ضَربِ كُلِّ حَيٍّ كما صَنَعتُ.

22 ـ ما دامَتِ الأرض فالزَّرْعُ والحِصادُ والبَرْدُ والحَرّ والصَّيفُ والشِّتاءُ والنَّهارُ واللَّيل لا تَبطُلُ أبداً».

النص الكهنوتي

الإصحاح السابع:

9 ـ وهذه سِيرةُ نُوح: كانَ نُوحٌ رَجُلاً بارّاً كامِلاً في بَني جيلِه. وسارَ نُوحٌ مَعَ اللّه.

10 ـ ووَلَدَ نُوحٌ ثَلاثَةَ بَنين: ساماً وحاماً ويافَث.

11 ـ وفَسَدَتِ الأرضُ أمامَ اللّه وامتَلأَت عُنفاً.

12 ـ ورأى اللّهُ الأرضَ فإذا هي قد فسَدَت، لأنَّ كُلَّ بَشَرٍ قد أفسَدَ طَريقَه علَيها.

13 ـ فقالَ اللّهُ لِنُوح: «قد حانَ أجَلُ كُلِّ بَشَرٍ أمامي، فقَدِ امتَلأتِ الأرضُ عُنفاً بِسَبَبِهم. فها أنَذا مُهلِكُهم مع الأرض.

14 ـ اِصْنَعْ لكَ سَفينَةً مِن خَشَبٍ قَطرانِيّ واجعَلْها مَساكِنَ واطْلِها بِالقارِ مِن داخِلٍ ومِن خارِج.

15 ـ كذا تَصنَعُها: ثَلاثُ مِئَةِ ذِراعٍ طولها وخَمْسونَ ذِراعاً عَرضُها وثَلاثونَ ذِراعاً عُلُوُّها.

16 ـ وتَجعَلُ سَقْفاً لِلسَّفينة وإلى حَدِّ ذراعٍ تُكمِلُه مِن فَوق. واجعَلْ بابَ السَّفينةِ في جانِبِها وتَصنَعُها طوابِق: سُفلِيّاً وثانِياً وثالِثاً.

17 ـ وها أنَذا آتٍ بِطوفانِ مِياهٍ على الأرض لأُهلِكَ كُلَّ ذي جَسَدٍ فيه رُوحُ حَياةٍ مِن تَحتِ السَّماء، وكُلُّ ما في الأرضِ يَهلِك.

18 ـ وأُقيمُ عَهْدي معكَ، فتَدخُلُ السَّفينَةَ أنتَ وبَنوكَ وامرَأتُكَ ونِسوَةُ بَنيكَ مَعَكَ.

19 ـ ومِن كُلِّ حَيٍّ مِن كُلِّ ذي جَسَدٍ اثنَين مِن كُلٍّ تُدخِلُ السَّفينَةَ لِتُحفَظَ حَيَّةً معَكَ، ذَكَراً وأُنثى تكون:

20 ـ مِنَ الطُّيورِ بِأَصْنافِها ومِنَ البَهائِمِ بِأَصْنافِها ومِن جَميعِ الحَيَواناتِ الَّتي تَدِبُّ على الأَرضِ بِأَصْنافِها يَدخُلُ إِلَيكَ اثْنانِ مِن كُلٍّ لِتُحفَظَ حَيَّةً.

21 ـ وأَنتَ فخُذْ لكَ مِن كُلِّ طَعامٍ يُؤكَل واجعَلْه مَؤُونةً لكَ، فيَكونَ لكَ ولَهم مَأكَلاً».

22 ـ فعَمِلَ نُوحٌ بِحَسَبِ كُلِّ ما أَمَرَه اللهُ به. هكذا فَعَل.

الإصحاح الثامن:

6 ـ وكانَ نُوحٌ اَبنَ سِتِّ مِئَةِ سَنَةٍ حينَ كانَت مِياهُ الطُّوفانِ على الأَرض.

7 ـ ودَخَلَ نُوحٌ السَّفينةَ هو وبَنُوه وامرَأَتُه ونِسْوَةُ بَنيه معَه هَرَباً مِن مِياهِ الطُّوفان.

8 ـ ومِنَ البَهائِمِ الطَّاهِرَة ومِنَ البَهائِمِ غَيرِ الطَّاهِرَة ومِنَ الطُّيورِ ومِن كُلِّ ما يَدِبُّ على الأَرض،

9 ـ دَخَلَ السَّفينَةَ اثْنانِ اثْنانِ إِلى نُوح، ذُكوراً وإِناثاً، كما أَمَرَ اللهُ نُوحاً.

11 ـ في السَّنَةِ السِّتِّ مِئَةٍ مِن عُمْرِ نُوح، في الشَّهْرِ الثَّاني في اليَومِ السَّابِعَ عَشَرَ مِنه، في ذلك اليَوم تفجَّرت عُيونُ الغَمْرِ العَظيم وتفتَّحت كُوى السَّماء.

13 ـ في ذلِكَ اليَومِ نَفْسِه دَخَلَ نُوحٌ السَّفينَةَ هو وسامٌ وحامٌ ويافَثُ بَنُوه، وامْرَأَةُ نُوحٍ وثَلاثُ نِسْوَةِ بَنيه مَعَهُم،

14 ـ هُم وجَميعُ الوُحوشِ بِأَصْنافِها وجَميعُ البَهائِمِ بِأَصْنافِها وجَميعُ الحَيَواناتِ الَّتي تدِبُّ على الأَرضِ بِأَصْنافِها وجَميعُ الطُّيورِ بِأَصْنافِها مِن كُلِّ طائِرٍ وكُلِّ ذي جَناح.

15 ـ فَدَخَلَ السَّفينَةَ إِلى نُوحٍ اثْنانِ اثْنانِ مِن كُلِّ ذي جَسَدٍ فيه رُوحُ حَياة،

16 ـ والدَّاخِلونَ دَخَلوا ذُكوراً وإِناثاً من كُلِّ ذي جَسَد، كَما أَمَرَ اللهُ نوحاً. وأَغلَقَ الرَّبُّ علَيه.

18 ـ وارتَفَعَتِ المِياهُ جِدّاً وكَثُرَت على الأَرض، فسارَتِ السَّفينَةُ على وَجهِ المِياه.

19 ـ وكَثُرَتِ المِياهُ جِدّاً جِدّاً على الأَرض، فتَغَطَّت جَميعُ الجِبالِ الشَّامِخَةِ الَّتي تَحتَ السَّمَواتِ كُلِّها.

20 ـ فارتَفَعَتِ المِياهُ خَمْسَ عَشْرَةَ ذِراعاً على الأَرض وتغَطَّتِ الجِبال.

21 ـ فهَلَكَ كُلُّ ذي جَسَدٍ يَدِبُّ على الأَرضِ مِنَ الطُّيورِ والبَهائِمِ والوُحوش وجَميعِ ما تَعِجُّ بِه الأَرض، والنَّاسُ كافَّةً.

24 ـ وارتَفَعَتِ المِياهُ على الأَرضِ مُدَّةَ مِئَةٍ وخَمْسينَ يَوماً.

الإصحاح التاسع:

1 ـ وذَكَرَ اللّهُ نُوحاً وجَميعَ الوُحوشِ والبَهائِمِ الّتي معه في السَّفينَة. وأَمَرَّ اللّهُ رِيحاً على الأَرضِ فَسَكَنَتِ المِياه.

4 ـ واستَقَرَّتِ السَّفينَةُ في الشَّهرِ السَّابِع، في اليَومِ السَّابِعَ عَشَرَ مِنه، على جبال أرارات.

5 ـ وكانَتِ المِياهُ لا تَزالُ تَنقُصُ إِلى الشَّهرِ العاشِر، وفي أَوَّلِ يَومٍ مِنه ظَهَرَت رُؤُوسُ الجبال.

14 ـ وفي الشَّهرِ الثَّاني، في اليَومِ السَّابِعِ والعِشْرينَ منه، يَبِسَتِ الأَرض.

15 ـ فخاطَبَ اللّهُ نُوحاً قائلاً:

16 ـ «أَخرُجْ مِنَ السَّفينَة، أَنتَ وامرَأَتُكَ وبَنوكَ ونِسْوَةُ بَنيكَ معكَ،

17 ـ وجَميعُ الوُحوشِ الّتي معكَ من كُلِّ ذي جَسَد، مِنَ الطُّيورِ والبَهائِمِ وكُلِّ دابٍّ يَدِبُّ على الأَرض أَخرِجْها معكَ لِتَعِجَّ بها الأَرضُ وتَنمو وتَكثُر».

18 ـ فخَرَجَ نُوحٌ وبَنوه وامرَأَتُه ونِسوَةُ بَنيه معَه،

19 ـ وجَميعُ الوُحوشِ والحَيَواناتِ الدَّابَّةِ والطُّيورِ وكُلُّ ما يَدِبُّ على الأَرضِ بأَصْنافِها خرَجَت مِنَ السَّفينَة.

الإصحاح العاشر:

1 ـ وبارَكَ اللّهُ نُوحاً وبَنيه وقالَ لَهم: «انموا واكثُروا وامْلؤوا الأَرض.

2 ـ وخَوْفُكم وذُعرُكم يَكونانِ على جَميعِ وحُوشِ الأَرضِ وجَميعِ طُيورِ السَّماءِ وكُلِّ ما يَدِبُّ على الأَرضِ وأَسماكِ البَحْر، فإِنَّها مُسَلَّمةٌ إِلى أَيْديكم.

3 ـ وكُلُّ حَيٍّ يَدِبُّ يَكونُ لكم مَأكَلاً، وكما أَعطَيتُكمُ العُشْبَ الأَخضَر أُعطيكم هذا كُلَّه.

4 ـ ولكِنْ لَحْماً بِنَفْسِه، أَي بِدَمِه، لا تأكُلوا.

5 ـ أَمَّا دِماؤكم، أَي نُفوسُكم، فأَطلُبُها، مِن يَدِ كُلِّ وَحْشٍ أَطلُبُها، ومِن يَدِ الإِنسان: مِن يَدِ كُلِّ إِنسانٍ أَطلُبُ نَفْسَ أَخيه.

6 ـ من سفَكَ دَمَ الإِنسان سُفِكَ دَمُه عن يَدِ الإِنسان لأَنَّه على صورةِ اللّهِ صُنعَ الإِنسان.

7 ـ وأَنتُم فانْموا واكثُروا ولْتعِجَّ الأَرضُ بِكم وتسلَّطوا عليها».

8 ـ وخاطَبَ اللّهُ نُوحاً وبَنيه معَه قائلاً:

9 ـ «ها أَنذا مُقيمٌ عَهْدي معَكُم ومعَ نَسْلِكم مِن بَعدِكم»

10 ـ ومع كُلِّ ذي نَفْسٍ حَيَّةٍ معَكم، مِنَ الطُّيورِ والبَهائِمِ ووُحوشِ الأَرضِ الّتي مَعَكم: أَي كُلِّ ما

خَرَجَ مِنَ السّفينة وجَميعِ حَيَواناتِ الأَرض.

11 ـ وأُقيمُ عَهْدي معَكم، فكُلُّ ذي جَسَدٍ لا يَنقَرِضُ بَعدَ اليَومِ بِمِياهِ الطُّوفان، ولا يَكونُ بَعدَ اليَومَ طُوفانٌ لِيُتلِفَ الأَرض».

12 ـ وقالَ الله: «هذه عَلامةُ العَهْدِ الَّذي أنا جاعِلُه بَيْني وبَينَكم وبَينَ كُلِّ ذي نَفْسٍ حَيَّةٍ معَكم مَدى الأَجْيالِ لِلأَبَد:

13 ـ تِلْكَ قَوْسي جَعَلْتُها في الغَمام فتَكونُ عَلامةَ عَهْدي بَيْني وبَيْنَ الأَرض.

14 ـ وَيكونُ أَنَّه إِذا غَيَّمتُ على الأَرضِ وَظَهَرَتِ القَوسُ في الغَمام،

15 ـ ذَكَرتُ عَهْدِيَ الَّذي بَيْني وبَيَنكم وبَينَ كُلِّ نَفْسٍ حَيَّةٍ في كُلِّ جَسَد، فلا تَكونُ المِياهُ بَعدَ اليَومِ طُوفاناً لِتُهلِكَ كُلَّ ذي جَسَد،

16 ـ وتَكونُ القَوسُ في الغَمام، حتَّى إِذا رَأَيتُها ذَكَرتُ العَهْدَ الأَبَدِيَّ بَينَ اللهِ وكُلِّ نَفْسٍ حَيَّةٍ من كُلِّ ذي جَسَدٍ على الأَرض».

17 ـ وقالَ اللهُ لِنُوح: «هذه عَلامةُ العَهْدِ الَّذي أَقَمتُه بَيني وبَينَ كُلِّ ذي جَسَدٍ على الأَرض».

نوح

العرض القرآني[1]

رأى الله فساد البشر، وأقر أنهم خلقوا على عجل، فقرّر القضاء عليهم، وقال لنوح: ﴿لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن، فلا تبتئس بما كانوا يفعلون. واصنع الفلك بأعيننا ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون﴾. لكن نوح ذهب إلى قومه، وحذّرهم بالقول: ﴿يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم﴾. ﴿يا قوم ليس بي ضلالة ولكنّي رسول من ربّ العالمين أبلغكم رسالة ربّي وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون. أوعجبتم إن جاءكم ذكر من ربّكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلّكم ترحمون﴾. ﴿إنما يأتيكم به الله إن شاء وما أنتم بمعجزين، ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾. ﴿يا قوم إني لكم نذير مبين. أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون. يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون﴾. ﴿يا قوم، أرأيتم إن كنت على بينة من ربي، وتاني رحمة من عنده فعميت عليكم، أنلزمكموها وأنتم لها كارهون. ويا قوم لا أسألكم عليه مالاً، إن أجري إلا على الله. وما أنا بطارد الذين آمنوا إنهم ملاقو ربهم، ولكني أراكم قوماً تجهلون. ويا قوم من ينصرني من الله إن طردتهم أفلا تذكرون؟ ولا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك﴾.

﴿فقال الملأ الذين كفروا من قومه: ما نراك إلا بشراً مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنّكم كاذبين﴾؛ ﴿يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لأنزل ملائكة، ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين. إن هو إلا رجل به جنّة فتربصوا به حتى حين﴾. ﴿يا نوح، قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين﴾.

---

(1)) لم نلتزم هنا بنص شباير بل بالآيات القرآنية. ـ مترجم عربي.

وصنع نوح الفلك ﴿وكلما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه، قال: إن تسخروا منا فإنّا نسخر منكم كما تسخرون. فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحلّ عليه عذاب مقيم﴾.

قال نوح: ﴿يا قوم إني لكم نذير مبين. أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون. يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمّى، إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر، لو كنتم تعلمون﴾؛ ثم قال مخاطباً الله: ﴿رب إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً. فلم يزدهم دعائي إلا فراراً. وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وأصرّوا واستكبروا استكباراً. ثم إني دعوتهم جهاراً. ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسراراً. فقلت: استغفروا ربّكم إنه كان لكم غفّاراً. يرسل السماء عليكم مدراراً. ويمددكم بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً. ما لكم لا ترجون الله وقاراً. وقد خلقكم أطواراً. ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً؟ وجعل القمر بينهن نوراً وجعل الشمس سراجاً؟ والله أنبتكم من الأرض نباتاً. ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً. والله جعل لكم الأرض بساطاً. لتسلكوا منها سبلاً فجاجاً﴾.

﴿ومكروا [قومه] مكراً كباراً. وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث ويعوق ونسراً﴾. قال نوح: ﴿ربّ لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً. إنك إن تذرهم يضلّوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً. ربّ اغفر لي ولوالديّ ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات. ولا تزد الظالمين إلا تباراً﴾.

قال الله لنوح: ﴿احمل فيها (الفلك) من كل اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول (من الله) ومن آمن﴾. ﴿فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم، ولا تخاطبني في الذين ظلموا، إنهم مغرقون﴾.

قال الله: ﴿ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر. وفجرنا الأرض عيوناً فالتقى الماء على أمر قد قدر﴾... ﴿وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم﴾. ﴿حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور﴾. ﴿وحملناه على ذات ألواح ودسر. تجري بأعيننا جزاء لمن كفر. ولقد تركناها آية﴾. ﴿إنّا لما طغى الماء حملناكم في الجارية. لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعية﴾.

وقال أيضاً: ﴿اركبوا فيها، بسم الله مجراها ومرساها﴾؛ وقال الله لنوح: ادخل السفينة أنت وجميع أهلك.

﴿ونادى نوح ابنه، وكان في معزل: يا بني، اركب معنا ولا تكن من الكافرين. قال: سآوي

إلى جبل يعصمني من الماء ﴾، قال نوح: ﴿ لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم، وحال بينهما الموج فكان من المغرقين ﴾. ﴿ ونادى نوح ربه، فقال: ربّ إنّ ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين ﴾. ﴿ قال [الله]: يا نوح إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح فلا تسألنّ ما ليس لك به علم، إني أعظك أن تكون من الجاهلين ﴾.

كانت السفينة ﴿ تجري بهم في موج كالجبال ﴾؛ ﴿ تجري بأعيننا جزاء لمن كفر ﴾. ﴿ وآية لهم أنّا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون ﴾.

قال الله: ﴿ ثم أغرقنا بعد الباقين ﴾؛ ﴿ فأغرقناهم أجمعين ﴾.

وقال الله: ﴿ يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء أقلعي. وغيض الماء وقضي الأمر واستوت [السفينة] على الجودي ﴾، ﴿ قيل: يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك ﴾.

﴿ ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط، كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنينا عنهما من الله شيئاً ﴾. ﴿ ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً ﴾. ﴿ وجعلنا ذريته هم الباقين ﴾. ﴿ وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ﴾.

ميثات الطوفان القرآنية

الميثة الأولى: مرحلة ما قبل الطوفان

يفتتح الكتاب المقدّس قصّة نوح، بالخبر الذي يقول، إن الله، الذي رصد تغيّر البشر نحو الأسوأ، ندم على خلقهم، فقرر إبادتهم (تك 6: 5 ـ 8): [«ورأى الربّ أنّ شرّ الإنسان قد كثر على الأرض وأنّ كلّ ما يتصوره قلبه من أفكار إن هو شر طوال يومه. فندم الربّ على أنّه صنع الإنسان على الأرض وتأسّف في قلبه، فقال الربّ، أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقت، الإنسان مع البهائم والزحافات وطيور السماء، لأني ندمت على أني صنعتهم. أمّا نوح فنال حظوة في عينيّ الربّ»]. القرآن الكريم أيضاً لا يصف فساد قوم نوح بإسهاب، لكن ربما أشار إلى ذلك في أحد المواضع، حيث تقول إحدى السور 21: 36 ـ 37 (2 مك): ﴿وإذا رآك الذين كفروا إن يتخذونك إلا هزواً: أهذا الذي يذكر آلهتكم؟ وهم بذكر الرحمن هم كافرون. خلق الإنسان من عجل[1] سأوريكم آيتي فلا تستعجلون. ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين﴾.

إنّ معنى الآية المستشهد بها للتو، والتي تقول كلماتها: ﴿خلق الإنسان من عجل﴾، هو أن المكيين غير الصبورين ولا المؤمنين يطلبون من النبي محمد أن يجعل يوم دينونة الله يظهر أخيراً، وهو اليوم الذي كان يحدّثهم عنه باستمرار. وعلى ذلك يوبخهم القرآن الكريم، كما يوبخ نفاد الصبر عند الإنسان بشكل عام. لكن قد تكون تلك الآية أيضاً، إشارة إلى النص الوارد في سفر التكوين 5:6 وما بعد: [«ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر على الأرض وأن كل ما يتصوره في قلبه من أفكار إنما هو شر طوال يومه. فندم الرب على أنه صنع الإنسان وتأسف في قلبه. فقال الرب: أمحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقت، الإنسان مع البهائم والزحافات وطيور السماء، لأني ندمت على صنعهم»]. في هذه الحالة تتضمن الآية المستشهد بها آنفاً إشارة إلى דור המבול «جيل الطوفان».

---

(1) ثمة تعبيران مشابهان لتعبير ﴿خلق الإنسان من عجل﴾، نجدهما في 4: 38 (مد): ﴿خلق الإنسان ضعيفاً﴾ و70: 19 (1مك): ﴿إن الإنسان خلق هلوعاً﴾.

ثمة ما يوحي هنا بشعور النبي محمد بنوع من التداعي بين ظروفه الشخصية، حيث كان يسمع تهكم شعبه، الذي لم يشأ أن يؤمن بقرب الدينونة، وظروف النبي نوح، الذي كان يعظ قومه بالتوبة والأوبة، وبالطوفان، الذي يوقعه الله بالبشر، لأنه ندم على خلقهم وذلك في حدود ما تشرحه القصة القرآنية الآنفة الذكر.

الميثة الثانية: الله يأمر نوحاً ببناء الفلك

السورة 11: 36 ـ 37 (3 مك) ﴿وأوحى إلى نوح أنه لن يؤمن من قومك إلا من قد آمن، فلا تبتئس بما كانوا يفعلون[1]. واصنع الفلك بأعيننا[2] ووحينا ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون﴾. قارن: 27:23 (2 مك): [﴿فأوحينا إليه أن اصنع الفلك بأعيننا ووحينا فإذا جاء أمرنا وفار التنور فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم ولا تخاطبني في الذين ظلموا إنهم مغرقون﴾].

على ما يبدو، نستطيع فهم الآية الأولى في ضوء المعنى الذي تقدّمه لنا تنحوما نوح: «لقد حذّر الله جيل طوفان الخطيئة مئة وعشرين سنة (انتظرهم خلالها) أن يتوبوا. ولمّا لم يتب أحد منهم، قال الله له (نوح): اصنع لنفسك فلكاً من خشب قطراني (تك 14:16)[3]». ولما توجب أن يكون بناء الفلك بأعيننا، فإن المقصود بذلك هو أنه يجب أن يتم هذا علانية، بحيث يراه كل إنسان، فيسأل عن الهدف من هذا البناء وتتاح له بالتالي الفرصة كي يصلح نفسه. هذا ما يفهمه راشي أيضاً من تكوين 14:6، والذي يجمع بمهارة شديدة وبشيء من الاختصار في شرحه القصتين الواردتين في سنهدرين 108 بـوتنحوما نوح.

الميثة الثالثة: نوح ينذر القوم

السورة 7: 59، 61 ـ 63 (3 مك): ﴿لقد أرسلنا نوحاً إلى قومه، فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره[4] إني أخاف عليكم عذاب يوم عظيم[5]... يا قوم ليس بي ضلالة ولكنّي رسول

---

(1) في السورة 16:12، يطمئن يوسف أخاه بكلمات مشابهة.

(2) ربما تكون الإشارة هنا أيضاً إلى الأوامر التي بُني الفلك بناءً عليها، والتي ترد في سفر التكوين 14:6 وما بعد [«اصنع لك سفينة من خشب قطراني واجعلها مساكن واطلها بالقار من داخل ومن خارج. كذا تصنعها»].

(3) ملاحظة: انظر النص في الآية الواردة في الهامش (2).

(4) هذا ما يقوله لأقوامهم كل من هود (7: 59؛ 11: 50، 3 مك)، صالح (7: 73؛ 11: 61، 3 مك)، شعيب (7: 85؛ 11: 84، 3 مك)، والنبي المجهول الاسم الذي قد يكون النبي محمداً (23: 23، 2 مك).

(5) هذا ما يقوله أيضاً كل من نوح (11: 26، 3 مك)، هود (26: 135، 2 مك؛ 46: 21، 3 مك)، ومحمد ذاته (11: 3؛

من ربّ العالمين أبلغكم رسالة ربّي[1] وأنصح لكم وأعلم من الله ما لا تعلمون. أوعجبتم إن جاءكم ذكر من ربّكم على رجل منكم[2] لينذركم ولتتقوا ولعلّكم ترحمون﴾. قارن 9: 70 (مد)، 11: 25 ـ 26 (3 مك)؛ 23: 23 (2 مك). انظر أيضاً: 11: 32 ـ 33 (3مك): ﴿قال إنما يأتيكم به (التهديد) الله إن شاء وما أنتم بمعجزين، ولا ينفعكم نصحي[3] إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون﴾[4]. قارن أيضاً: 71: 2 ـ 4 (2 مك): ﴿يا قوم إني لكم نذير مبين[5]. أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون[6]. يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمى إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعلمون﴾.

لا بد أن الدور الذي يلعبه نوح كناصح لشعبه، كان قد أعجب النبي محمداً بشكل خاص. فها هو ذاته أيضاً يزجر شعبه الكافر وينذره ﴿بعذاب يوم أليم﴾.

لكن الأدب اليهودي يمدّنا بمواضع عديدة نسمع فيها شيئاً عن دور نوح كناصح لشعبه. من هذه المواضع مثلاً، ما يقوله يوسيفوس في عادياته (1: 3: 1): «نوح، الذي ملأته رؤية إساءاتهم بالألم والحزن، أنهك نفسه إلى أقصى حد، كي يبدّلوا رأيهم ويعودوا إلى جادة الصواب. لكنه ما إن رأى، أنه رغم كل نصائحه لم ينجح في مسعاه وأن الرغبة بالشر تسيطر عليهم بالكامل (قارن: نهاية الإصحاح 28 من تكوين راباه)، حتى أحس بالخوف من أن يسلبوه حياته. فقرر في النهاية، مغادرة تلك الأرض مع النساء والأطفال والأقارب». انظر أيضاً: سنهدرين 108 آ: «زجرهم نوح الصدّيق، قائلاً: توبوا، وإلا أرسل الله عليكم طوفاناً وطافت جثثكم فوق الماء

39: 12، 3 مك). هذا اليوم العظيم كان يخيف النبي محمداً، حين وردت في ذهنه احتمالية أن يعصي الله. قارن 6: 15؛ 10: 15 (3 مك).

(1) أمور مشابهة يقولها أيضاً هود (46: 23، 3 مك).

(2) كذلك أيضاً يسمّي القرآن الكريم هوداً، ﴿رجل منكم﴾ 7: 69، (3 مك)؛ ويسمي النبي محمداً أيضاً ﴿رجل منهم﴾ (10: 3 مك)، أي، من المكيين.

(3) كذلك أيضاً النبي محمد. قارن: 6: 134؛ 10: 49؛ 11: 34؛ 29: 21؛ 39: 52؛ 42: 30 (3 مك).

(4) التعاليم حول خيار الغفران موجودة أيضاً في 2: 142 (مد)، ﴿... يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم﴾. قارن: 2: 213؛ 24: 21 (مد). تقول 24: 35 ﴿... يهدي الله لنوره من يشاء...﴾ نجد تعاليم مشابهة في 28: 56؛ 39: 23 (3 مك)، 46: 17 (مد) و81: 28 ـ 29 (1 مك).

(5) يسمي القرآن الكريم النبي محمداً ذاته ﴿نذير مبين﴾ في 7: 184 (3 مك)؛ 22: 49 (مد)؛ 29: 50 (3 مك). كما تقول 35: 24 (3 مك)، إن كل أمة كان فيها «نذير»

(6) هذا ما يقوله أيضاً كلّ من هود (26: 126، 131، 2 مك)، صالح (26: 144، 150)، لوط (26: 163)، شعيب (26: 179)، عيسى (43: 63، 2 مك) وكذلك النبي محمد أيضاً (13: 32، مد).

مثل القرب... ليس هذا فقط، بل ستصدر عنهم أيضاً صيغة للعنة على كل الأجيال القادمة». يقول المصدر ذاته أيضاً: «زجرهم نوح الصديق وقال لهم كلمات قاسية كالنار». قارن أيضاً: تكوين راباه 30: 7، جامعة راباه 9: 4، تنحوما نوح.

كذلك فالديانة المسيحية تعرف أيضاً، أن الله انتظر أن يتوب البشر الخاطئون في أيام نوح. وحسب شرح أفرام السرياني لسفر التكوين 7: 4 [1]، أجّل الله معاقبته البشر الجاحدين به بصبر طيلة مئة وعشرين سنة، وذلك كي تُخلق عندهم رغبة القيام بالتوبة. يستشهد غرينباوم[2] بأوطيخا، مغارة الكنز، وسفر آدم، الذين يقولون، إن الله أمر نوحاً، أن يصنع جرساً وأن يدقّ به ثلاث مرات يومياً، من أجل جمع العمال وصرفهم. وكان يحضر أيضاً أبناء قابيل وبني ألوهيم[3] (تك2:6)، الذين حذرهم بقوله: إن طوفاناً سيطيح بالمذنبين، لكنهم لم يصغوا له. وبحسب سفر آدم[4]، فإنهم ضحكوا عليه. لقد أشار غنزبرغ[5] إلى شيء مشابه، حيث نستمع في إحدى التراتيل المسيحية[6]، إلى ما يلي: «شجيرة أرز، وحين تكبر، تصنع منها فلكاً. انظروا كم كانت رغبة الله بتوبة الناس كبيرة، كي يتيح لهم بذلك إمكانية أن يظلّوا على قيد الحياة، لكنهم لم يرغبوا بأن يتوبوا. لأجل هذا قال الله لنوح: شجيرة أرز! يبدو هذا لنا، أنه يمنحهم الوقت كي يتوبوا، فربما أنه حتى يكبر الأرز ومع استمرار نوح في نصحه لهم أثناء ذلك، أن يقلعوا عن سلوكهم المشين».

يعرف أفرام السرياني هذه الهاغاداه أيضاً[7]: «بدأ نوح بناء الفلك في السنة الأولى من الزمن الذي منح لهم كي يتوبوا، ولم ينتهِ من البناء إلا بعد مئة سنة. وكان الله قد أمره بزراعة أشجار أرز، كي تمر سنوات كثيرة، حتى تصلح لبناء الفلك». تقول أيضاً رسالة أقليمنضس[8]، إن نوحاً دعا إلى التوبة، ولو تمت تلبية هذه الدعوة، لكانوا قد أنقذوا.

---

(1) Opp. I, 53 A

(2) *Neue Beiträge*, S.73

(3) ملاحظة: «نبي ألوهيم»، التي تترجم في النص العربي، «بنو الله»، عبارة ترجع إلى أسطورة شعبية يهودية عن جبابرة يقال إنهم ولدوا من زواج بين كائنات بشرية وكائنات سماوية.

(4) انظر: غرينباوم، *المصدر ذاته*.

(5) *Haggada*, MEWJ, 1899, S. 411

(6) *Ancedota Oxon*, Semitic Ser. Vol.I, Past, IX, S. 56

(7) I, 47E.F

(8) Hennecke, *Neutest. Apkr.*, S. 92. يعتبر ثيوفيلوس نوحاً وذوقالين شخصاً واحداً، لأن نوحاً قال للخاطئين: δεντε χαλεί ο θεός ες μετάνοιαν: الله يدعوكم للتوبة.

قارن: Rappaport, *Agada and Exegese bei Fl. Josephus*, S. 93. Amm. 53

لكنّ نوحاً، كما تقول المعلومة القرآنية، لم يطلب أجراً على نبوته، حين حاول إعادة شعبه إلى الصراط المستقيم. انظر السورة 11: 28 ـ 31 (3 مك): ﴿ قال: يا قوم، أرأيتم إن كنت على بينة من ربي[1] وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم، أنلزمكموها وأنتم لها كارهون. ويا قوم لا أسألكم عليه مالاً، إن أجري إلا على الله[2]. وما أنا بطارد الذين آمنوا، إنهم ملاقو ربهم، ولكني أراكم قوماً تجهلون. ويا قوم من ينصرني من الله إن طردتهم أفلا تذكرون؟ ولا أقول لكم عندي خزائن الله[3] ولا أعلم الغيب ولا أقول إني ملك ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيراً، الله أعلم بما في أنفسكم، إني إذاً لمن الظالمين ﴾.قارن: 26: 106 ـ 110 (2 مك).

لقد صمّم نوح، رغم المصاعب التي خلقها له القوم الكافرون، على إكمال رسالته، وذلك باعتباره مسلماً. 10: 71 ـ 72 (3 مك): ﴿ قال... يا قوم، إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله، فعلى الله توكلت، فاجمعوا أمركم وشركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمة أن اقضوا إلي ولا تنظرون. فإن توليتم فما سألتكم من أجر، إن أجري إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين ﴾؛ قارن: 26: 107 ـ 109. قارن أيضاً: المزمور 16: 5: [«الرب كاسي[4] وحصة ميراثي. أنت الضامن لنصيبي»]. كذلك فإن أبوت 1: 3 تقدّم لنا تعاليم مشابهة: «لا تكونوا مثل الخادم، الذي يخدم سيده، بغية الحصول على الأجر، لكن كونوا مثل الخادم، الذي لا يرغب بأجر من سيده على خدمته، وليكن الخوف من الله عليكم».

وهكذا فالحكايا حول نصح نوح لقومه موجودة عند اليهود والمسيحيين على حد سواء. وقد كانت هذه الحكايا متداولة دون شك في الدوائر الشعبية اليهودية ومثيلاتها المسيحية أيضاً. ومنذ زمن طويل تلعب الأساطير حول «جيل الطوفان» دوراً كبيراً للغاية عند اليهود، حيث يتم تداول الإشارات إليها في الليتورجيا. فغالباً ما يسمّى نوح هناك נח הצדיק [«نوح الصديق»]، وتدعى الشعوب غير اليهودية בני נח [«بني نوح»]، لأنه يُفرض على هؤلاء ما يسمى [في اليهودية] بالشرائع النوحية السبعة، وهي الشرائع التي تستخدم لتهذيب كل

---

(1) هذا ما يقوله أيضاً كل من صالح (11: 63، 3 مك) وشعيب (11: 90، 3 مك).

(2) قارن هنا: 10: 72 (3 مك)؛ 26: 109 (2 مك). وهذا ما يقوله أيضاً كل من هود (11: 51، 3 مك؛ 16: 127، 2 مك)، صالح (26: 145، 2 مك)، لوط (26: ' 2 مك) شعيب (26: 180، 2 مك)، والنبي محمد (34: 47، 3 مك). بالمقابل يطلب سحرة نوح أجراً (7: مك).

(3) هذا ما يقوله النبي محمد أيضاً.

(4) ملاحظة: كانت الكأس قدماً تستخد ة، نلاحظ هنا أن هذا المزمور لا علاقة له بنوح.

البشر. لا بد أن نشير هنا إلى أنّ احتمالية انتشار هذه الأساطير بين اليهود والمسيحيين في شبه جزيرة العرب زمن الإسلام الأولي غير مستبعدة.

إذا كان نوح يلعب في القرآن الكريم دوراً يشبه الدور الذي يلعبه النبي محمد بين أقرانه، وتوضع في فمه كلمات تشبه كلمات النبي محمد لأقرانه، وهي الكلمات التي نطق بها، بحسب القرآن الكريم، رسل الله الآخرون أيضاً، فهذا لا يبرهن إلا على مدى التشابه الذي قُدِّم به كلّ الرسل في القرآن الكريم، والذين يلعبون في نهاية الأمر أدواراً هي من النوع ذاته أساساً الذي لعبه النبي محمد.

الميثة الرابعة: القوم يحتقرون نوحاً ويسخرون منه

السورة 11: 27 (3 مك): ﴿فقال الملأ الذين كفروا[1] من قومه: ما نراك إلا بشراً مثلنا[2] وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا[3] بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنّكم كاذبين﴾. قارن 7: 60 (3 مك).

السورة 23: 24 ـ 25 (2 مك): ﴿فقال الملأ الذين كفروا من قومه: ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لأنزل ملائكة، ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين[4]. إن هو إلا رجل به جنّة[5] فتربصوا به حتى حين﴾.

وفي السورة 54: 9 (2 مك)، يسمّي القوم نوحاً «كاذباً» و«مجنوناً». قارن 7: 60 (3 مك)؛ 10: 73 (3 مك). السورة 11: 32، (3 مك): ﴿قالوا: يا نوح، قد جادلتنا فأكثرت جدلنا فأتنا بما تعدنا[6] إن كنت من الصادقين﴾.

السورة 26: 111، 116 (2 مك): ﴿قالوا: أنؤمن لك وقد اتبعك الأرذلون... قالوا: لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين﴾.

---

(1) هذا ما يرد أيضاً في قصص هود 7: 66 (3 مك)، صالح 7: 75 (3 مك)، شعيب 7: 88 (3 مك)، فرعون 7: 109 (3 مك)، إلخ...

(2) يسمع شعيب أيضاً أشياء مشابهة وذلك كما يقال في 11: 91 (3 مك).

(3) في الآية 2: 247 (مد)، يوضح الشعب لطالوت أنه غير جدير بالملكية، لأنه لا ينتمي إلى البيت الملكي.

(4) هذا أيضاً ما يقوله الإسرائيليون لموسى، عندما جاءهم بآيات الله: انظر: 28: 36 (3 مك).

(5) هذا ما يقوله أيضاً فرعون عن موسى في الآية 51: 39 (1 مك)، وتقول الآية 51: 52: ﴿كذلك ما أتى الذين آمنوا من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون﴾.

(6) هذا ما يقوله أيضاً قوم عاد (7: 70؛ 46: 22، 3 مك)، قوم ثمود (7: 77، 3 مك)، وقوم سدوم (29: 29، 3 مك) لأنبيائهم المرسلين.

تظهر الأجوبة، التي توجّب على نوح سماعها، كم أحسّ النبي محمد أنه يقوم بدور رجل الله هذا. فقد رأى المكيّون أيضاً أن النبي محمداً مجرد بشر، انظر: 17: 94 و23: 32 ـ 34 (2 مك). كذلك فقد اعتقد المكيّون أيضاً أنه لو أراد الله أن يبعث لهم برسالة، لأرسل لهم ملاكاً. انظر: 41: 14 (3 مك). كذلك كان لا بدّ للنبي محمد أن يسمع اتهامهم له بالجنون. قارن. 23: 70 (2 مك)؛ 34: 8 (2 مك)؛ 44: 14 (2 مك).

تستعرض لنا السورة 11: 38 ـ 39 (3 مك)، كيف كان قوم نوح يسخرون منه: ﴿ويصنع الفلك وكلما مرّ عليه ملأ من قومه سخروا منه، قال: إن تسخروا منا فإنّا نسخر منكم كما تسخرون. فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحلّ عليه عذاب مقيم﴾.

كذلك فالهاغاداه[1] أيضاً تصف لنا بوضوح كيف كان قوم نوح يسخرون منه؛ تقول سنهدرين 108ب: «زجرهم نوح، الصدّيق، وقال لهم كلمات قاسية كالنار. لكنهم ازدروا به قائلين: أنت، أيها العجوز، لماذا هذا الفلك؟ أجابهم: سوف يرسل الله طوفاناً إليكم. قالوا: أيّ طوفان؟ إذا كان طوفان نار، لدينا وسيلة تقينا ذلك، تسمّى علينا עליתא، أمّا إذا كان طوفان ماء، فلدينا أيضاً وسيلة تقينا ذلك، والتي تدعى عقب עקב... فقال لهم (نوح)، سوف يجعله يخرج من بين أعقابكم». قارن أيضاً: لاويون راباه 5:27. انظر أيضاً: تنحوما نوح: «قال ح. هونا باسم ح. يوسي: لقد أعطى الرب جيل الطوفان مهلة مئة وعشرين سنة، كان عليهم أن يتوبوا خلالها. وبما أنهم لم يتوبوا، فقد قال له (الله لنوح)، اصنع لنفسك فلكاً من خشب التنوب! فقام نوح، فتاب وغرس شجر أرز فسأله (قومه): ماذا بشأن هذا الأرز؟ فقال لهم: سوف يرسل الله طوفاناً إلى العالم، وقد أمرني أن أصنع فلكاً، حتى أستطيع أن أنجو، أنا وأهل بيتي، فضحكوا عليه وسخروا من قوله. لكنه سقى الأرز، فنما. فقال له (قومه): ماذا تفعل؟ فأجابهم كالسابق تماماً. لكنهم سخروا منه». قارن أيضاً: تكوين راباه 2:34. وبحسب تكوين راباه 7:30، يسمّي قوم نوح

---

(1) ملاحظة: الأناجيل المسيحية المنحولة، تصف لنا أيضاً، كيف يسخر قوم نوح منه: «أنا نوح، الذي عاش في زمن الطوفان. وأقول لك، يا بولس، إنني بعد عمل مئة سنة، بنيت الفلك، دون أن أخلع القميص الذي كنت أرتديه، ودون أن أقص شعري. وحتى ذلك الوقت كنت مبتهجاً باستمرار، دون أن أقترب من زوجتي. في تلك السنوات المئة لم تنم شعرة من شعراتي ولم تتسخ ملابسي، وكنت أترجى القوم طيلة الوقت بالقول: «توبوا، لأن مياه الطوفان قادمة إليكم»، لكنهم ضحكوا عليّ وسخروا من كلماتي، وقالوا لي ثانية: «لكن هذا أوان القوم كي يلعبوا ويأثموا، باحثين برغبة عن تلك التي يمكنهم أن يزنوا بها باستمرار، لأن الله لا يلاحظ ولا يعرف الأشياء التي نفعلها نحن البشر. ولن يأتي إلى هذا العالم طوفان ماء. ولم يتوقفوا عن آثامهم حتى قضى الله على كل جسد فيه نفس حياة»... انظر: *رؤيا بولس*، الفقرة 50.

المصدر: *The Apocryphal New Testement*, J.K Elliot, Clarendon Press, Oxford, GB, 1993. P.643

هذا النبي ביזיא סבא، «عجوز حقير». كذلك فإن تكوين راباه 3:30 يقول أيضاً، إنهم سخروا منه بقولهم: «إذا بعث الله بطوفان، فسوف لن يبعثه إلا إلى بيت هذا الرجل».

على نحو مشابه، يصف أفرام السرياني[1] موقف نوح من قومه، حين يقول: «فاجتمع الناس عندئذٍ، ليشاهدوا المسرحية غير المألوفة. لكن لم يدر بخلدهم أن يتوبوا، بل كانوا يبحثون عن تسلية ممتعة». وبطريقة متطابقة مع المدراش، يفهم أفراهاط وإيرينموس سفر التكوين 3:6 [«فقال الرب: لا تثبت روح في الإنسان للأبد، لأنه بشر فتكون أيامه مئة وعشرين سنة»]، بأنّ الله أعطى الجيل الآثم حقبة مئة وعشرين سنة، كي يتوبوا[2]. من ناحية أخرى، نجد في إحدى الكسرات من ترتيلة مسيحية فلسطينية[3]، أن نوحاً غرس شجيرات أرز. ويعرف أفرام السرياني هذه الهاغاداه[4] أيضاً. كذلك فهو يصف صبر الله الطويل، وهو يترقب توبة الخاطئين على النحو التالي: «بعد أن انتظرهم مئة سنة، هي زمن بناء الفلك، دون أن يتوبوا... أظهر طول أناته سبعة أيام أخرى، حيث أبقى باب الفلك خلال تلك المدة مفتوحاً أمامهم»[5]. انظر أيضاً، أفراهاط، الترتيلة السابقة[6]: «وأعطى أيضاً جيل نوح مهلة مئة وعشرين سنة كي يتوبوا، لكنهم لم يكونوا راغبين بالهداية».

هنا أيضاً لا نستبعد شيوع أساطير كهذه بين يهود شبه جزيرة العرب ومسيحييها زمن الإسلام الأولي.

الميثة الخامسة: صلاة نوح

السورة 71: 5 ـ 20 (2 مك): ﴿قال: يا قوم إني لكم نذير مبين. أن اعبدوا الله واتقوه وأطيعون. يغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم إلى أجل مسمّى، إن أجل الله إذا جاء لا يؤخر، لو كنتم تعلمون، قال: رب إني دعوت قومي ليلاً ونهاراً. فلم يزدهم دعائي إلا فراراً. وإني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في آذانهم[7] واستغشوا ثيابهم وأصرّوا واستكبروا استكباراً.

---

(1) 52 G, J, Opp

(2) انظر: Ginzberg, *Haggada*, MGWJ. 1899, S. 410

(3) *Ancedota Oxon*, Semitic Ser. I, Part IX, S. 56

(4) I, 47 EF

(5) انظر: Ginzberg, *Haggada*, MGWJ. 1899, S. 412

(6) Wright, S. 138

(7) حين يحل الرعد بغير المؤمنين، يضعون أصابعهم في آذانهم كي لا يسمعوا الهزيم. انظر: 18:2 (مد). في كتوبوت 5آ، نجد صدى لأقوال مشابهة:!אמי שמע אדם דבר שינו הגון יניח אצבעותיו באזניו

ثم إني دعوتهم جهاراً. ثم إني أعلنت لهم وأسررت لهم إسراراً. فقلت: استغفروا ربّكم إنه كان لكم غفّاراً. يرسل السماء عليكم مدراراً. ويمددكم بأموال وبنين[1] ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً. ما لكم لا ترجون الله وقاراً. وقد خلقكم أطواراً[2]. ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقاً؟ وجعل القمر بينهن نوراً وجعل الشمس سراجاً؟ والله أنبتكم من الأرض نباتاً. ثم يعيدكم فيها ويخرجكم إخراجاً. والله جعل لكم الأرض بساطاً. لتسلكوا منها سبلاً فجاجاً ﴾.

السورة 26: 117 ـ 118 (2 مك): ﴿ قال: رب، إن قومي كاذبون فافتح بيني[3] وبينهم فتحاً ونجني ومن معي من المؤمنين ﴾.

تتوافق صلاة نوح مع حالة النبي محمد، في تجاربه الخاصة، كما يقدّمها لنا القرآن الكريم. والقرآن الكريم أيضاً يتضمّن الاعتقاد القائل، إن الله ذاته سوف يحكم بين النبي محمد والكفار. انظر 26:34 (3 مك).

تذكر الهاغاداه الثروات، التي أعطاها الله تعالى لجيل الطوفان. انظر: عدد راباه 23:9. كذلك تتحدث رسالة أقليمنضس[4] عن آخرين غير نوح آمنوا بالله وجرى إنقاذهم.

الميثة السادسة: مطالبة القوم، التمسّك بآلهتهم القديمة

السورة 71: 22 ـ 23 (2 مك): ﴿ ومكروا مكراً كباراً. وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن وداً ولا سواعاً ولا يغوث[5] ويعوق ونسراً ﴾.

يعرف المدراش أيضاً، أنّ قوم نوح يحبّون عبادة أصنامهم. انظر: تكوين راباه، نهاية الإصحاح 28: «جيل الطوفان... أحبّ عبادة أصنامه... وكره الله... وأغاظوا الله بعبادتهم للأصنام». لكن ما يلفت النظر فعلاً في الآية القرآنية المشار إليها آنفاً، هو إطلاق أسماء آلهة كانت تبجّل زمن النبي محمد على آلهة يفترض أنها كانت تبجّل زمن النبي نوح[6]. كذلك يلفت النظر هنا، مدى التطابق بين دوري النبيين محمد ونوح.

---

(1) ينتقد القرآن الكريم اليهود بأن الله أغناهم بالأموال والأولاد: ﴿ وأمددناكم بأموال وبنين ﴾، انظر 6:17 (2 مك).

(2) لا يرد مصطلح «أطواراً» إلا هنا.

(3) يقارن هورفيتس K.W, S. 18 Anm. 2 بين فتح العربية، وفتح Feth الأثيوبية. الأولى فهمها بمعنى «حكم Urteil»، والثانية بمعنى «فصل في مسألة Unterscheidung». هكذا يمكن أن نفهم 28:32 وما بعد (3 مك) و1:110 (مد).

(4) *Neutest Apokr*, ed. Hennecke, S. 29

(5) نجد «يغوث» أيضاً في النقوش الثمودية: انظر: Littmann, *Zur Erklrung d. tamd. Inschriften*, 32.27
Fischer, ZDMG, LVIII, S.869

(6) من أجل الأوثان المذكورة آنفاً، انظر: Welhausen, *Reste altar. Heidentums*

الميثة السابعة: طلب نوح معاقبة البشر الآثمين

السورة 71: 26 ـ 28 (2 مك): ﴿قال نوح: ربّ لا تذر على الأرض من الكافرين دياراً. إنك إن تذرهم يضلّوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً. ربّ اغفر لي ولوالديّ ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات. ولا تزد الظالمين إلا تباراً﴾.

قارن: 21: 76 (2 مك)، 75:37 (2 مك). هذه الصلاة التي تنتهي بها السورة المكرسة لنوح وقصته، أي السورة 71 (2 مك)، تكشف لنا بشكل خاص، في طلب إبادة كل غير المؤمنين وفي أمنية المغفرة لوالدي نوح وللمؤمنين، عن مشاعر النبي محمد الذاتية وعن تجاربه الخاصة، بوضوح كامل.

لكن يمكن الإشارة هنا، أيضاً، إلى أنّ أمنية إبادة كل غير المؤمنين، تلتقي مع أمنية مشابهة في إحدى الأساطير المسيحية، التي ترتبط نوعاً ما بالآية 7:6 من سفر التكوين: [«امحو عن وجه الأرض الإنسان الذي خلقت»]. ووفقاً لأحد الآراء اليهودية، كان على نوح ذاته أن يذهب ضحيةً للطوفان لكنه وجد رحمة في عيني اللّه (تك 8:6): [«أما نوح فنال حظوة في عيني الرب»]، وسما إلى مرتبة صدّيق، وهي المرتبة النادرة في جيله (تك: 9:6): [«كان نوح رجلاً باراً كاملاً في بني جيله»]؛ (انظر أيضاً الشروحات المسهبة للمواضع الآنفة الذكر في سفر تكوين راباه). إنّ الخوف من أن يضلّل الخاطئون المؤمنين، يذكّرنا بكلمات الشيطان، الذي وظيفته حسب 17: 62 ـ 65 (2 مك) هي التشفّي بإذلال عبيد اللّه عن طريق إفسادهم بكل ما يمكن ابتكاره من وسائل. أما «اغفر لي ولوالديّ» فإنه يقولها أيضاً إبراهيم، حين يطلب الغفران لوالديه وللمؤمنين في «يوم الحساب»؛ انظر: 14: 41 (3 مك)، 86:26 (2 مك). شيء مشابه يطلبه يعقوب لأولاده، انظر 98:12 (3 مك)؛ موسى لأخيه، انظر 7: 157 (3 مك) ولغير الآثمين من اليهود[1]، انظر: 155:7 (3 مك).

الميثة الثامنة: أمر اللّه

السورة 40:11 (3 مك): ﴿...قلنا: احمل فيها (الفلك) من كل اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول (من اللّه) ومن آمن﴾.قارن: 27:23 (2 مك): ﴿فاسلك فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من سبق عليه القول منهم، ولا تخاطبني في الذين ظلموا، إنهم مغرقون﴾.

(1) من أجل الأصل المسيحي، قارن Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 1935, S. 61

وفقاً لسفر التكوين 19:6 [«ومن كل حيّ من كل ذي جسد اثنين من كل تدخل السفينة لتحفظ حية معك. ذكراً وأنثى تكون»] و2:7 [«وتأخذ من جميع البهائم الطاهرة سبعة سبعة، ذكوراً وإناثاً، ومن البهائم غير الطاهرة، اثنين ذكراً وأنثى»]، يُطلب من نوح أن يأخذ معه في الفلك سبعة ذكوراً وسبع إناث من الحيوانات الطاهرة، واثنين فقط بالمقابل من تلك غير الطاهرة[1]. أما الآية 1:7: [«ادخل السفينة أنت وجميع أهلك»] من السفر ذاته، فيطلب فيها من نوح أن يدخل الفلك بعدهم. لكن ليس من المرجح جداً، أنّ المعني بالآية 45:11 (3 مك)، هو ابن نوح العاصي المطرود من بينهم من الرحلة المشتركة. وقد يكون علينا أن نفهم من ذلك الحيوانات أو المخلوقات غير الطاهرة، التي يجب أن يبقى منها بعد الطوفان عدد محدد أو لا يبقى أيّ شيء إطلاقاً. انظر: تكوين راباه 12:32.

الميثة التاسعة: الطوفان

السورة 54: 11 ـ 12 (2 مك): ﴿ ففتحنا أبواب السماء[2] بماء منهمر. وفجرنا الأرض عيوناً فالتقى الماء على أمر قد قدر﴾. السورة 6:6 (3 مك): ﴿... وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم...﴾. السورة 11: 40 (3 مك): ﴿حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور﴾[3]. قارن: 27:23 (2 مك).

بطريقة مشابهة يصف سفر التكوين 11:7 هجوم الطوفان: «تفجّرت عيون الغمر العظيم وتفتّحت كوى السماء». قارن: تك 2:8: [«وانسدّت عيون الغمر وكوى السماء»]. كما يقدّم أفراهاط صورة واضحة عن سلوك الطوفان في الترتيلة الرابعة عشرة.

لقد أشار غايغر إلى أن تعبير ﴿حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور﴾، يشبه تصوّراً حاخامياً، يرى أن ماء الطوفان كان شديد الحرارة. انظر: لاويون راباه 6:7: «لأنّ جيل الخطيئة صار ماجناً وقال: من القدير حتى نعبده (أيوب 15:21)، كان لا بد أن يهلك بالنار، حيث يقال:

---

(1) ملاحظة: يبدو أن شباير يجهل نظرية التقاليد الكتابية، التي تتحدث عن أربعة مصادر للكتاب المقدّس العبراني، دمجت في مرحلة لاحقة. وكنا قد رأينا في المقدمة أن أسطورة الطوفان التوراتية مشكلة من دمج تقليدين هما: اليهوي والكهنوتي. وسبب تضارب الأرقام، هو أن المحرر لم يوفق بين النصين، واكتفى بدمجهما ليس إلا.

(2) قارن: سفر التكوين 28: 17 שער השמים [«باب السماء»].

(3) ربما تكون: تنور مأخوذة عن الكلمة الآرامية תנורא [«تنورا»]. انظر: Ahrens , *Muhammed als Religionsstifter*, 1935, S. 25. وربما تكون من اللفظة العبرية תנור t [«تنور»].

في الزمن، حيث يضربها القيظ، تختفي[1] (أيوب 17:6). قال ح. يهوشع بن ليفي: فورانهم (طوفانهم) حصل لإبادتهم. وكما يقال: ويوم الحر تجفّ في مكانها (أيوب 17:6). لماذا توجّب استخدام كلمة בחוממו؟ لأنّها تعني: بماء متوهج. قال ح. يوحنان: كل قطرة أنزلها اللّه على جيل الطوفان، جُعلت حارة جداً في الجحيم». قارن: تكوين راباه 9:28، سنهدرين 108 ب، تنحوما نوح وروش هاشنا 16 ب. إذن، للقصة القرآنية ما يماثلها في اليهودية.

المِيثة العاشرة: الفلك

السورة 54: 13 ـ 15 (2 مك): ﴿وحملناه على ذات ألواح ودسر. تجري بأعيننا جزاء لمن كفر. ولقد تركناها آية﴾. السورة 69: 11 ـ 12 (1 مك): ﴿إنّا لما طغى الماء حملناكم في الجارية. لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعية﴾.

يصف سفر التكوين 7: 17 ـ 18 رحلة الفلك على النحو التالي: [«فكثرت المياه وحملت السفينة فارتفعت عن الأرض. وارتفعت المياه جداً وكثرت على الأرض، فسارت السفينة على وجه الماء»]. وإذا كان الفلك يسمّى «تذكرة»، فهذا يمكن فهمه وفق الرأي القرآني، الذي يقول إنه على الأجيال القادمة أن تتعلّم من عقاب الطوفان. لكن مصطلح «تذكرة» لا يستخدم في العلاقة مع شيء كالفلك في القرآن الكريم إلا في هذا الموضع، فهو يطلق كتسمية، من ناحية أخرى، على الأشياء، من النوع العام، مثل القرآن الكريم أو يوم الحساب. مع ذلك يمكن أيضاً، أنّ الأسطورة التي تتحدّث عن وجود فعلي لأطلال الفلك، لتذكير البشر بالأعجوبة العظيمة، كانت منتشرة في ذلك الزمان وتلك المنطقة. لقد زعم يوسيفوس[2] ما يلي: «إنّ الموضع الذي وقفت عليه السفينة، يسميه الأرمن أبوباتريون Apobaterion. وحتى يومنا هذا ما يزال باستطاعة المرء أن يرى قطعاً موجودة هناك هي بقايا الفلك». وبذلك يدعم يوسيفوس آراء بيروسوس الكلداني، إيرنيموس المصري، وغيرهما، والذين أكّدوا جميعاً هذا. كذلك نجد في التلمود بقية لتلك الأسطورة. فسنهدرين 96 آ تتحدّث عن قصة سنحاريب

---

(1) هذا النص هو واحد من أصعب النصوص وأعصاها على الترجمة في العهد القديم. وقد ارتأينا، أن الترجمة الألمانية التي قدّمها شباير هي الأفضل. مع ذلك ففي النسخة العربية التي اعتمدناها في نصنا كله، يقال: «وفي فصل الجفاف لا تصمت». وهذا لا يفي بالمعنى أبداً. كذلك، ففي نسخة إنكليزية للعهد القديم: The Living Bible - Tyndale House Publishers حذفت إحدى الآيتين من الترجمة.

(2) *عاديات*، 1: 3: 5.

المغامر. وعنه يقال هناك: «لقد ذهب ووجد هناك لوحاً من سفينة نوح، وقال: عظيم ذلك الإله، الذي أنقذ نوحاً من الطوفان».

إذن إنّ الكثير من ملامح تلك القصة، مشترك بين التراثين اليهودي والإسلامي.

الميثة الحادية عشرة: طلب الذهاب إلى الفلك

السورة 11: 41 (3 مك): ﴿ وقال اركبوا فيها، بسم الله مجراها ومرساها ﴾. قارن: تك 1:7: [«وقال الله لنوح: ادخل السفينة أنت وجميع أهلك»]. لكننا في القرآن الكريم، نجد أن نوحاً هو الذي يدعو أهله كي يركبوا في الفلك. يبدو تعبير ﴿ بسم الله ﴾[1] متميزاً هنا، حيث نجده أيضاً في السورة 96 (1 مك): [﴿ باسم ربك ﴾]، والذي يعاود الظهور ثانية في قصة سليمان، 30:27 (2 مك)، في شكل ﴿ بسم الله ﴾ كاملة.

الميثة الثانية عشرة: ابن نوح

السورة 11: 41 ـ 43: ﴿ ونادى نوح ابنه، وكان في معزل: يا بني[2]، اركب معنا ولا تكن من الكافرين. قال: سآوي إلى جبل يعصمني من الماء، قال: لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم، وحال بينهما الموج فكان من المغرقين ﴾.السورة 11: 45 ـ 56: ﴿ ونادى نوح ربه، فقال: ربّ إنّ ابني من أهلي وإن وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين. قال يا نوح إنه ليس من أهلك، إنه عمل غير صالح فلا تسألنّ ما ليس لك به علم، إني أعظك أن تكون من الجاهلين ﴾.

---

(1) في العهد القديم: בשם ה' [«بسم الله»]، وفي العهد الجديد: ἐν ὀνοματι χυςίου «بسم الله رب الملائكة»، يستعد داود لقتال جليات (1 صم 45:17). حول المعنى، الذي يقدمه الكسائي لاسم الله، يتحدث برانديت، في *Elchasai*، ص33، وما بعد.

(2) هذا ما يقوله يعقوب ليوسف 12: 5 (3 مك)، لقمان لابنه 31:13 (3 مك)، وإبراهيم، حالما طلب منه أن يقدم أضحية 102:37 (2 مك).

يبدو من المحتمل، أن ما يقدمّ هنا أساساً هو قصة سلوك حام[1] السيئ تجاه والده[2]. لكن قصة عقوق حام، الذي لم يجعله الكتاب المقدس يُطرد من الفلك، تختلط هنا مع تفاصيل أخرى يمكن أن نجد ما يماثلها في أساطير قديمة متنوعة. ففي عهد نفتالي[3] من سفر «عهد الآباء الاثني عشر»، 4، تصادفنا قصة مميزة: يقف يعقوب وأبناؤه عند شاطئ «البحر الكبير». إنهم يرون سفينة، والتي تحتوي بضائع غالية وقد كتب على صاريتها الكلمات التالية: هذه السفينة تخصّ ابن براقيل. يستدعي يعقوب أولاده كي يضعوا أيديهم على السفينة. وحده يوسف يمتنع. وأخيراً تتحطم السفينة بسبب خطيئة يوسف، وبصعوبة بالغة يُنتشل الجميع. عندئذ يوضح يعقوب الأمر قائلاً: اضطرب جسدي بسبب ابني يوسف؛ فقد أحببته أكثر منكم جميعاً. لكن بسبب فساد ابني يوسف، صرتم تهيمون في الأسر». وفي سنهدرين 108 ب، يعاقب حام، لأنه مارس الجنس في الفلك. أما أغسطينس، في مدينة الله، 2:16، فيرى أن حام هو أنموذج الهراطقة. ويروي يوسيفوس في العاديات 1: 4: 12 أن نمرود حفيد حام، بنى برجاً عظيماً، حتى لا يستطيع طوفان جديد تدميره. انظر: جامعة راباه، 6:...: «لم تقم لقابيل جنازة... فقد جاء الطوفان وجرفه». قارن أيضاً: تكوين راباه 22: 12؛ 32: 5. وهذا ما يرويه لنا أيضاً بنيامين، 7، في «عهد الآباء الاثني عشر»[4]: «طيلة مئة عام أحاق الرب به (قابيل) العذاب... وطرد في السنة التسع مئة من زمن الطوفان».

يمكن أن نرى بالتالي، أن قصّة ابن نوح في القرآن الكريم، تتضمن عناصر لها ما يشبهها في القصة التوراتية المماثلة، وعناصر أخرى لها ما يشبهها في القصص حول ابن نوح في الأدب الديني غير الكتابي عند اليهود والمسيحيين، وعناصر ثالثة خاصة. مع ذلك، فالحصول على رواية كاملة موازية لقصة ابن نوح في القرآن الكريم مسألة غير ممكنة بأية حال.

---

(1) ملاحظة: حام هذا، كما تقول الأسطورة اليهودية، هو أصغر أبناء نوح، ولد بعدما كان عمر أبيه 500 سنة!!! (تك 5:5: 32 و10:6 و24:9). في وقت الطوفان كان حام متزوجاً لكن يظهر أنه لم يكن له بنون بعد (تك 7:7، انظر 20:3). في حادث سكر أبيه تصرف تصرفاً عاقاً فجلب على نفسه وعلى نسله كنعان اللعنة (تك 9: 22 ـ 27). وقائمة شعوب العربية الجنوبية، وكوش، أي الحبشة، ومصر، وكنعان (تك 10: 6 ـ 14) تشمل كل ذراريه وأولئك الذين أخذوا عن طريق الغزو وغيره. أطلق اسم حام على مصر، واستخدم في الكتاب المقدس في الشعر فقط (مز 78: 51 و105: 23 و27 و106: 22).

(2) Geiger, *Was hat Mohammed auf Judenthume aufgenommen*, S. 109

(3) Kautzsch II, S. 490 -491

(4) Kautzsch II, S: 504

الميثة الثالثة عشرة: الرحلة

السورة 42:11 (3 مك): ﴿... وهي تجري بهم في موج كالجبال﴾. السورة 14:45 (2 مك): ﴿تجري (السفينة) بأعيننا[1] جزاء لمن كفر﴾. السورة 41:36 (2 مك): [﴿وآية لهم أنّا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون﴾]، تسمى السفينة «الفلك المشحون».

قارن: سفر التكوين، 7: 17 ـ 18: [«كان الطوفان أربعين يوماً على الأرض، فكثرت المياه وحملت السفينة فارتفعت عن الأرض. وارتفعت المياه جداً وكثرت على الأرض، فسارت السفينة على وجه المياه»].

سمات من هذا الوصف نجدها أيضاً عند أمية بن أبي الصلت[2].

الميثة الرابعة عشرة: غرق البشر الآثمين

السورة 120:26 (2 مك): ﴿ثم أغرقنا بعد الباقين﴾. قارن: 64:7، 10: 73(3 مك): 21: 77 (2 مك): [﴿فأغرقناهم أجمعين﴾][3].

الميثة الخامسة عشرة: الله يأمر الماء بالتوقف

السورة 44:11 (3 مك): ﴿وقيل يا أرض ابلعي مائك ويا سماء أقلعي﴾.

ترى التوراة (تك 8: 1 ـ 3): [«وأمر الله ريحاً على الأرض فسكنت المياه. وانسدّت عيون الغمر وكوى السماء واحتبس المطر من السماء. وراحت المياه تتراجع عن الأرض»] أنّ الله أرسل ريحاً على الأرض فتبدّدت مياه السماء والأرض. لكن القرآن الكريم ينفرد بتصوّر مخاطبة الله للسماء والأرض. وفي 11:41 (3 مك) يخاطب الخالق أيضاً السماء والأرض ويأمرهما أن تدعاه يصوّرهما.

(1) قارن: 11: 37 (3 مك): ﴿بأعيننا﴾ و23:27 (2 مك): ويمكن للنبي محمد انتظار جزاء الله، لأنه تحت حماية الله شخصياً: ﴿واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا﴾ (52: 48).

(2) Frank - Kamenetzki, 13

(3) إضافة: يقول سفر التكوين (7: 21 ـ 23): «فهلك كل ذي جسد يدب على الأرض من الطيور والبهائم والوحوش وجميع ما تعج به الأرض، والناس كافة. فمات كل من في أنفه نسمة حياة من كل من في اليبس. ومحي كل كائن على وجه الأرض من الناس حتى البهائم والحيوانات الدابة وطيور السماء، فمحيت من الأرض وبقي نوح ومن معه في السفينة فقط».

الميثة السادسة عشرة: غيض الماء ورسو الفلك

السورة 11: 46: ﴿...وغيض الماء وقضي الأمر واستوت على الجودي﴾. لقد أوضح نولدكه[1]، أنّ القرآن الكريم يقصد بذلك جبلًا في شبه الجزيرة العربية (انظر: الحماسة 564؛ ياقوت 144)، والذي ترجم اسمه للمرة الأولى في وقت متأخر عن جبل كاردو المعروف منذ زمن طويل باسم أبوباتريوم. كذلك فإن أمية بن أبي الصلت، يعرف أن الجودي هو موضع رسو السفينة. كما لا يوجد ما يمنع إمكانية انتشار الحكايا اليهودية والسامرية، التي تعتبر أنّ فلسطين، أو جبل الجرزيم، كانت مستثناة من الطوفان (نشيد الإنشاد راباه 4:4؛ تثنية راباه 8:3، فنسنك، Navel، 15)، في شبه جزيرة العرب في ذلك الزمان، أما الاختيار المقصود لاسم عربي، فهو للتأكيد على الموقع المميّز لشبه جزيرة العرب[2]. لقد جاء كاردو (كوردوك باللغة الأرضية) من التقليد البابلي دون شك. ثم أخذ المسيحيون التقليد ومن هؤلاء وصل إلى العرب، حين غزوا بحتان Bohtan عام 640م. لقد ترجموا إذن الاسم جودي بنزاهة تامة منذ زمن طويل عن الأبوباتريوم الذي يعادل جبل كاردو. كذلك فإنّ ثيوفيلوس[3] يذكر، أنّ بقايا الفلك كانت تُرى في زمنه من على جبل في شبه جزيرة العرب. لكن الشعراء القدامى لم يفهموا الجودي على أنه جبل عربي، بل كجبل في بلاد ما بين النهرين[4]. يسمي يوناثان المنحول الجبل، الذي وقفت عليه السفينة «جبلاً أرمنياً»[5]. ووفقاً «لسفر اليوبيل»[6]، 1:7 وما بعد، يسمّى الجبل، «لوبار من جبل آرارات».

الميثة السابعة عشرة: نوح يغادر الفلك

السورة 11:48 (3 مك): ﴿قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك﴾.

قارن: تك 8: 16 ـ 17: [«اخرج من السفينة، أنت وامرأتك، وبنوك ونسوة بنيك معك، وجميع الوحوش التي معك من كل ذي جسد»]. في السورة 37: 78 ـ 29 (2 مك)،

---

(1) *Festschrift für Kiepert*, 1898, S. 77 Amm. 2

(2) قارن: Horovitz, K. U, S. 107

(3) *Ad. Autolycum*. III, C. 19

(4) Belege, siehe in der E.I. s.v

(5) Gen.z.St

(6) Kautzsch II, S. 52

[﴿وتركنا عليه في الآخرين. سلام على نوح في العالمين﴾] يُهدي نوح «السلام». لكن بارت[1] يقرأ النصّ في السورة 37 كما يلي: «وباركنا عليه»، عوضاً عن الصيغة المذكورة غالباً «وتركنا عليه». وقراءة بارت هذه تتناسب تماماً مع الآية الآنفة الذكر التي تقول: «سلام منا وبركات»[2].

الميثة الثامنة عشرة: كفر زوجة نوح

السورة 10:66 (مد): ﴿ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط، كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنينا عنهما من الله شيئاً..﴾. تأخذ «مثل» في القرآن الكريم معاني عديدة، فهي تطلق مثلاً على الأجيال غير المؤمنة (14: 45 (3 مك)؛ 25: 39 (2 مك)[3]. يظهر فرعون باعتباره مثلًا (56:43) (2 مك) وكذلك أيضاً إحدى المدن الكافرة (16: 112) (3 مك)، إضافة طبعاً، كما ورد سابقاً، لزوجتي نوح ولوط[4].

لا يعرف سفر التكوين شيئاً يستطيع تقديمه عن زوجة نوح، أما المدراش فيطلق عليها اسم نعامة، «لأنّ أعمالها كانت ساحرة» (تكوين راباه 4:34). لا يستطيع غايغر[5] تفسير الصفات الشخصية لزوجة نوح إلّا عن طريق القول إن النبي محمداً تصوّرها كزوجة لوط، التي سُمع عن كفرها، واللتين تذكران في السياق ذاته.

من ناحية أخرى، فإن تلك الأسماء التي غالباً ما نجدها مترافقة في القرآن الكريم، أي نوح ولوط وفرعون، تظهر في العهد الجديد بالطبع دون أن تفصل الواحد عن الآخر مسافات طويلة. هذا ما نجده في لوقا 27:17 وما بعد، ورسالة بطرس الثانية 2: 4 ـ 9. لكن دينارت Dhnardt [6] يشير بشكل خاص إلى أن ميثة Myth كفر زوجة نوح، التي أضلّها إبليس،

---

(1) *Studien zur Kritik u. Exegese d. Qorans*, VI, 124

(2) في 27: 109 (2 مك)، يُلقى السلام على إبراهيم، وكذلك أيضاً في 120:37 على موسى وهارون. ترد: ﴿التي باركنا فيها للعالمين﴾ في 21: 71 (2 مك) و34: 18 (3 مك)، في سفر التكوين 22: 18. [«يتبارك... جميع أمم الأرض»] ترد صيغة مشابهة.

(3) قارن: تث 28: 37:והיית לשמה למשל ולשנינה [«وتصير... حديثاً»]؛ انظر أيضاً 1مل 9: 7: [«ويكون حديثاً»]؛ إر 9:24: [«اجعلهم... مثلاً»]؛ و2أخ 2:7 [«اجعله حديثاً»].

(4) يمكن «المثل» أن تعني أيضاً المثل الصالح، كما عند عيسى (43: 57، 2 مك) أو زوجة فرعون (66: 11، مد).

(5) ص109 .

(6) *Natursagen*, Bd.I, Leipzig und Berlin 1907, S. 25ff. S. 26

موجودة في الكنوز الأسطورية لشعوب عديدة. كذلك فإن «وحي» ميثوديوس المنحول[1]، يصف زوجة نوح بأنها شخصية دنيئة[2].

لا نستطيع أن نتابع على نحو مؤكد تفاصيل حكاية كفر زوجة نوح في المصادر غير الإسلامية[3]. مع ذلك فالمسيحيون يمتلكون حتماً تصوراً ما حول كفر زوجة نوح.

الميئة التاسعة عشرة: عمر نوح

السورة 29:14 (3 مك): ﴿ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً...﴾.

لقد أشار غايغر[4] من قبل إلى نوح من الاختلاف في هذه المسألة بين الكتاب المقدس والقرآن الكريم. فالموضع القرآني الآنف الذكر يرى، أنّ عمر نوح عند بداية الطوفان كان حتماً تسع مئة وخمسين عاماً، في حين إن المصدر التوراتي (تك 9: 29: [فكانت كل أيام نوح تسع مئة سنة وخمسين سنة»] يعتبر أنّ هذا الرقم يساوي زمن حياته كلها. لكن ربما كان المعنى في الموضع القرآني عمومياً وربما أنه كان يقصد بذلك سنوات عمر نوح العملية.

الميئة العشرون: ذريّة نوح

السورة 37: 77 (2 مك): ﴿وجعلنا ذريته هم الباقين﴾. السورة 6:6 (3 مك): ﴿وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين﴾.

قارن: تك 1:10 وما بعد: [«هذه سلالة بني نوح: سام وحام ويافث ومن ولد لهم من البنين بعد الطوفان... ومنهم تشتت الأمم بعد الطوفان»].

---

(1) Dhnardt, das.

(2) نجد هذا الوصف بأوضح ما يمكن عند: S. Epiphanius, *Codex pseudoepigraphus Veteris Testament*, a Fabricio, Hamburg 1713, S. 273.

قارن أيضاً: Epiphanius, *Haer.*, ed. Holl xxvi, c.I. 1, pag.82; Irenaus, *Adv haerses*, I, 30, 1 ff. und, I, 225ff; Origines, *Cotra Celsum* (Harvey) VI, 30ff; Hippolytos, *rfut.*, VII, 36, 2 (Kotschau) pag. 223, 3ff

(3) يعزو دينارت هذه الحكاية إلى تصور شعبي يهودي فارسي. ودون الدخول في تفاصيل بحثه، لا بد أن ينظر إلى برهانه، بأن هذا التصور كان من أصل يهودي بطريقة ما (ص. 266، الفقرة 3)، باعتباره غير مرفق. فهو يرتكز على سفر تكوين *راباه* 3:23، حيث توصف «نعامة الحلوة» بأنها مضللة. لكن هنالك شخصاً واحداً فقط يوصف على هذا النحو هو أخت توبال قابيل ويقال عن زوجة نوح بأن أفعالها كانت «جميلة».

(4) ص. 109.

ميثة إبراهيم القسم الأوّل

مقدمة

إذا كان اللاهوتيون والأركيولوجيون متفقين عموماً على أن الإصحاحات الأولى من سفر التكوين ذات صبغة ميثولوجية فحسب، فقصص الخليقة والطوفان، كما هو مثبت من الموازيات الميثولوجية السورية من خارج التوراة، ليست أكثر من تنويعات عبرانيّة على أساطير بابل وآشور وأوغاريت وغيرها، فإن قصص الآباء، أي أبراهام ـ أو إبراهيم ـ وسلالته ما تزال تجد من يدافع عن بذرة تاريخيّة لتفاصيلها الميثولوجيّة البحتة.

بكلمات أخرى، نجدهم يقولون، إنها أسطرة تاريخ لا تاريخ أساطير. بل إن هنالك بين المسيحيين الليبراليين من يدافع عن شيء من الصحة التاريخيّة لأساطير من هذا النوع. ويرتكز هؤلاء بشكل خاص على أحداث أو أماكن أو أشخاص توحي للوهلة الأولى أنها تاريخيّة: لكننا في بحثنا التالي سوف نحاول أن نثبت أنها حتى الآن لا تعدو كونها أساطير ألبست الصبغة التاريخيّة لأهداف كثيرة، أهمها خلق ماض للشعب العبراني في دعاويه القوميّة. ورغم أننا من أنصار دعاة الحد الأدنى لاهوتيّاً، أي أولئك الذين يرفضون مقاربة التوراة من منظور تاريخي لأنها ليست كذلك، خاصة أعمال الباحث الدانمركي الهام توماس تومبسون، وأركيولوجياً من أنصار تيار ما بعد اليهوديّة، خاصة الباحث الإسرائيلي البارز يسرائيل فنكلستاين، فنحن لا ندعو إلى نهاية مقفلة في مقاربة التوراة نقديّاً، لأن أيّ اكتشاف جديد كقمران، يمكن أن يعيد المسألة إلى نقطة البداية، كما قال ييغال يادين ذات يوم.

لقد أقر الباحثون منذ زمن طويل أن قصة أبراهام لا تشكّل وحدة متماسكة، لكنها تجميع لأعمال أكثر من مؤلّف. والتحليل الأدبي للتوراة، الذي وضع أسسه يوليوس فلهاوزن وآخرون غيره في القرن التاسع عشر، تقرّ بوجود ثلاثة تقاليد traditions للقصة. يعود تاريخ أقدم هذه التقاليد، المعروف باليهوي ـ اسم الإله فيه يهوه ـ إلى ما يفترض أنه زمن المملكة المتحدة (950 ق. م. تقريباً) ويصوّر بأنه يستخدم تقليد أبراهام لدعم مزاعم الإمبراطوريّة الداوديّة،

أما التقليد الإيلوهيمي ـ اسم الإله فيه إيلوهيم ـ الموجود في سفر التكوين (الإصحاحات 20 ـ 22)، فيرجع بحسب مدرسة فلهاوزن أيضاً إلى ما يسمى بزمن الأنبياء (القرن الثامن ق.م. تقريباً). من ناحية أخرى، فالمصدر الكهنوتي هو من حقبة ما بعد السبي (400 ق.م. تقريباً)، ويمكن أن نجده في آيات من تكوين 17 و23 وفي مقاطع كرونولوجيّة أخرى. مع ذلك، فالنقديّة الكتابيّة المصدريّة عرفت تطوراً متلاحقاً حيث احتدم الجدل حول دقة التواريخ المعطاة للتقاليد الآنفة الذكر؛ كما أن العلاقة بين تقليد وآخر بدأت تفهم على نحو مختلف. من هنا، فإن بعضاً من القصص اليهويّة الأولى وما يسمى بالتقليد الإيلوهيمي قد تم استخدامها من قبل المؤلّف اليهوي إضافة إلى مادته الخاصة لتشكيل قصة أبراهام الكتابيّة باعتبارها تقليداً قومياً بارزاً في حقبة السبي. وكاتب النص الكهنوتي قام ببعض الإضافات في حقبة ما بعد السبي؛ في حين إن قصة ملوك الشرق، التي سنتناولها بشيء من التفصيل لاحقاً، والتي ترد في تكوين 14، هي الإضافة الأخيرة والتي ترجع إلى الزمن الهلنستي.

من هنا يمكن أن نفهم كون السمة الأساسيّة للتقليد الأبراهامي هي احتواؤه عدداً من القصص القصيرة والتي ينقصها الترابط لتكوين رواية مستمرة. وهذا يدعم الرأي القائل إنها تعكس مرحلة تقليد شفوي قبل أن تجمع في عمل أدبي. أكثر من ذلك، فالواقع القائل إن عدداً من القصص يظهر مزدوج الرواية يوحي بأن التنويعات على التقليد وجدت طريقها إلى مصادر أدبيّة مختلفة. لكن الروايات المزدوجة هي تعديلات أدبيّة تمّ تأليفها بحرص فعلاً القصد منها تقديم وجهة نظر المؤلّف واهتماماته الدينيّة.

أمثلة توضيحيّة:

هنالك قصتان تتناولان مسألة كيف يقدّم أبراهام زوجه على أنها أخته ليحمي نفسه في بلد غريب. الأولى (تك 12: 10 ـ 20) لا تعدو كونها ببساطة حكاية فولكلوريّة مسلية حيث يظهر أبراهام كرجل يخدع المصريين ويعود منهم بزوجه وبالثروة. النسخة الثانية للرواية تحاول تنقية صورة أبراهام من أية شوائب أخلاقيّة (تك 20). مع ذلك، ثمة نسخة ثالثة من الرواية نجدها في تقليد إسحاق (تك 26: 1 ـ 11)، والتي تستخدم عناصر من النسختين الأقدم، مع التركيز هنا على هداية الله ومعونته.

رواية هروب هاجر (تك 16) وطردها لاحقاً مع إسماعيل (تك 21: 8 ـ 21) هي أيضاً ازدواجيّة. الأولى هي إيتيولوجيا إثنيّة ذات علاقة بأصل الإسماعيليين وطبيعتهم؛ أما الثانية

فتنحصر في تحويل هذه المقولة إلى سمة لوعد إلهي لأبراهام، كون إسماعيل من نسله أيضاً. نلاحظ، بالمناسبة، أن النسخة السبعينيّة من التوراة تضيف على النص العبراني مقولة أن سارة كانت حزينة حين رأت إسماعيل «يلعب مع ابنها إسحاق».

قبل الدخول في مقاربة نقد ـ كتابيّة لنص إبراهيم في سفر التكوين، نجد من المفيد تقديم جدول يركّز، بطريقة منظمة، على المراحل الأهم في حياة إبراهيم المفترضة، كما تظهر لنا في سفر التكوين؛ الأمر الذي يساعد في تنظيم آليّة الدين المقارن حين سننتقل من التوراة إلى القرآن:

تفاصيل الحوادث	العمر	الحدث	التاريخ المفترض
ولادة أبرام في أور الكلدانيين؛ زواجه من ساراي وهجرته إلى حرّان مع ابن أخيه لوط وأبيه تارح. تارح يموت في حرّان (تك 11).	0 ـ 75	ولادة أبرام	2166
الربّ يأمر أبرام بمغادرة حرّان والرحيل إلى كنعان. عند وصوله هناك يمضي حتى وسط البلاد في شكيم حيث يوعد أن الأرض كلّها ستكون له. من شكيم يذهب إلى بيت لإيل حيث يبني مذبحاً ثانياً. بسبب المجاعة يأخذ عائلته وينزل باتجاه مصر. يخدع أبرام فرعون بزعمه أن زوجه هي أخته ونتيجة لذلك يثرى أبرام. حين تنكشف اللعبة يبعد فرعون أبرام (تك 12). يعود أبرام إلى كنعان متنقلاً من النقب في الجنوب إلى بيت إيل. هناك يفترق أبرام عن لوط، فيتحرّك لوط مع قطعانه إلى وادي الأردن في حين يظل أبرام في منطقة الهضاب. بعد رحيل لوط يجدد الرب وعده لأبرام بالأرض وينقل أبرام مخيمه إلى الخليل حيث يبني مذبحاً ثالثاً (تك 13). أما لوط، الذي ينتقل إلى سدوم، فتأسره قوى لملوك أربعة غزاة وترحل به. يجمع أبرام عائلته وبعض حلفائه المحليين ويطارد الملوك الأربعة ويستردّ لوطاً منهم. عند عودته، يلتقي ملكيصادق، ملك أورشليم، الذي يباركه باسم الله العلي. يقبل أبرام البركة ويعطي ملكيصادق عشر ما بحوزته. بعد ذلك يأتي ملك سدوم لتحيّة أبرام، لكن أبرام يرفض أن يأخذ شيئاً مما يعطيه إياه ملك سدوم (تك 14). يعيد الربّ تأكيده لأبرام بأن وعوده التي قطعها له سوف تنجز عبر طقس عهد (تك15).	75 ـ 85	ترك أبرام حرّان وصوله إلى كنعان	2091
تقترح ساراي على أبرام أن يأخذ جاريتها هاجر وينجب منها أطفالاً. تحبل هاجر فتغار منها ساراي. عند هرب هاجر من معاملة ساراي السيئة تلتقي ملاك الرب عند بئر ماء في الصحراء فيحثّها على العودة، ويعدها أنها ستنجب ابناً اسمه إسماعيل والذي سيكون أباً لإحدى الأمم (تك16).	85 ـ 86	أبرام يتزوج من هاجر	2081
يصمت الكتاب المقدّس عن الحوادث في السنوات الثلاث عشرة التي أعقبت ولادة إسماعيل. حين يكون أبرام في التاسعة والتسعين من العمر يمنحه الربّ عهد الختان ويبدّل اسمه من أبرام (الأب رفيع الشأن) إلى إبراهيم (أبو كثيرين). الآن صارت ساراي تعرف باسم سارة وسوف تنجب لأبراهام ابناً ووريثاً (تك17).	86 ـ 99	ولادة إسمعيل	2080

يزور الربّ وملكان أبراهام ويخبرونه أنّ سارة سوف تنجب ولداً في السنة التي ستلي. كذلك يُخبر أبراهام أنّ سدوم ومدن السهل الأخرى على وشك أن تعاقب بسبب آثامها. يتشفّع أبراهام لسدوم فيعده الربّ أنه سيصفح عنها إذا كان فيها صالحون عشرة (تك 18). ينزل الملكان في سدوم ويدعوهما لوط إلى المبيت في بيته. وأثناء الليل يأتي رجال سدوم ويطالبون لوطاً بإعادة الملكين إليهم. يعمي الملكان أعين المهاجمين ويخرجان لوطاً وزوجته وابنتيه من المدينة قبل أن يدمّرها الرب مباشرة. كان لوط الصالح الوحيد في المدينة (تك 19). ينقل أبراهام مخيمه إلى منطقة أبيملك، ملك جرار، ومن جديد يزعم أنّ سارة أخته. يأخذ أبيملك سارة زوجاً له لكن حلماً يمنعه من اقتراف الزنا معها. يجتمع أبيملك مع أبراهام وبعد تلقيه تفسيراً منه لسلوكه يعطيه أموالاً وأغناماً وماشية أخرى ويعيد سارة إليه (تك20).	99 ـ 100	تدمير سدوم وعمورة	2067
بعد ولادة إسحاق تطرد سارة هاجر وإسماعيل. يعد الربّ أبراهام أنه سيهتمّ بهما وسيجعل من إسماعيل أمّة كبيرة. يلتقي أبراهام وأبيملك ويتوصّلان إلى حلّ لنزاع بين الاثنين على بئر ماء كان رجال أبيملك قد وضعوا أيديهم عليها ويختم الرجلان اتفاقهما بعهد (تك 21). يختبر الربّ أبراهام عبر أمره بأن يضحي بابنه على جبل موريا. يطيع أبراهام الأمر وفي اللحظة الأخيرة يتدخّل الربّ مقدّماً قربانه الخاص بدل إسحاق. ورداً على طاعة أبراهام وإيمانه يكرّر الربّ وعده المتعلّق بالعدد الكبير من الذين سيأتون من صلبه (تك22).	100 ـ 137	ولادة إسحاق	2066
تموت سارة وعمرها 127 عاماً ويشتري لها أبراهام قبراً من عفرون الحثّي (تك 24). يرسل أبراهام أحد خدمه ليأتي بإحدى قريباته من منطقة شمال غرب ما بين النهرين لأنه لم يكن راغباً بالسماح لابنه بالزواج من امرأة كنعانيّة. يقود الربّ خطى الخادم الذي يرجع برفقة، ابنة بتوئيل، ابن ملكة، التي كانت زوجة ناحور، شقيق أبراهام (تك24).	137 ـ 140	موت سارة وزواج إسحاق من رفقة	2029
يأخذ أبراهام امرأة أخرى هي قطورة، التي تنجب له ستة أبناء آخرين: زمران، يقشان، مدان، مدين، يشباق، وشوحا (تك25).	140 ـ 160	زواجه من قطورة	2026
	160 ـ 175	ولادة يعقوب وعيسو	2006
يموت أبراهام ويدفن في مغارة المكفيلة (تك25).		موت أبراهام	1991

بعد هذا الجدول الافتراضي، يمكننا التوقف الآن عند بعض المقاربات النقد ـ كتابيّة المبسّطة، خاصة وأننا موجودون في مكان ـ كما أشرنا غير مرّة ـ حيث العلوم اللاهوتيّة الفعليّة، وتحديداً النقديّة الكتابيّة، مثلها أيضاً مثل علوم اللغات القديمة والأركيولوجيا، في أدنى مراحلها معرفيّاً.

اسم أبراهام:

حتى الآن لا توجد أدنى إشارة إلى أبراهام التوراتي في أيّ مما تم اكتشافه من آثار في المنطقة المحيطة بفلسطين. فعلى الرغم من اكتشاف أرشيفات ضخمة، فالفجوات في

معارفنا ما تزال هائلة. ومن غير المفاجئ أن الإشارات إلى مجموعة عائليّة بعينها، على الرغم من وجود مجموعة كبيرة الحجم، فشلت في أن تستمر. مع ذلك فإن تنويعة على أبراهام، هي «أبوراهانا»، ترد في نصوص مصرية من القرن التاسع عشر قبل الميلاد. بقي أن نشير، بالمناسبة، إلى أن اسم إبراهيم القرآني يظهر كإبرهيم حيناً وإبراهيم أحياناً.

أبراهام كمواطن مديني:

لا يخبرنا الكتاب المقدّس أيّ شيء عن حياة أبراهام قبل دخوله أرض كنعان. فسفر التكوين (28:11) يقول إن أبراهام ولد في أور الكلدانيين، وهي مدينة سومرية هامة. لكن الإشارة إلى «الكلدانيين» على الأرجح خاطئة، لأن الكلدانيين لم يحطوا الرحال في آشوريا قبل عام 1000 ق.م. ومن أور، يفترض أن تارح قاد عائلته شمالاً إلى حرّان (تك 31:11) حيث استقرّوا لفترة من الوقت. ومع أن النص لا يذكر سوى تارح وأبرام وساراي ولوط، فمن المفترض ضمناً أن ناحور وملكة انتقلوا إلى الشمال (قارن سفر التكوين: 22: 20 ـ 24؛ 10:24). كانت حرّان مركز قوافل هام للهجرات العمورية. لكن ما من دليل من النص الكتابي يفيد في ما إذا كان تارح وأسرته قد استقرّوا في أيّ من المدن التي يفترض أنهم عاشوا فيها في بيوت أو في خيام؛ مع ذلك، يمكن أن نستشفّ من النص ضمناً أنهم عاشوا في بيوت. في موضع آخر من السفر ذاته، يقال إن عائلة رفقة كانت تسكن المدينة (10:24)، في أحد المنازل (23:24)، وذلك بالمقارنة مع عائلة أبرام التي كانت تسكن في الخيام (67:24). ولا شك أن الرحلة المفترضة من حرّان إلى كنعان أحدثت تبديلاً مدهشاً في نمط حياة أبراهام وعائلته.

البدوي قاطن الخيام:

منذ أن غادر أبراهام حرّان وهو يقطن الخيام (قارن مثلاً: عبرانيين 9:11)، متنقلاً من مكان إلى مكان وبرفقته قطعانه (تك 6:12؛ 13: 3 ـ 5). بعد عودته من مصر وانفصاله عن لوط يفترض أن أبراهام أمضى كثيراً من وقته في كنعان مخيماً قرب بلوط ممرا في الخليل (تك 18:13؛ 1:18). وذلك قبل أن ينتقل إلى منطقة الفلسطينيين (تك 1:20؛ 1:18). في الخليل يقيم أبراهام تحالفات مع قادة عموريين محليين (تك 14: 13،21) ويتولى قيادتهم في عمليّة إنقاذ لوط (تك 24:14). كان جيرانه يجلّونه كثيراً (تك 5:23)، مع أنه كان يعتبر نفسه على الدوام قاطناً غريباً (تك 4:23؛ قارن: عب 9:11). كان أبراهام يعتبر رجلاً مادياً (قارن تك 5:12)، ويقال إنه بعد أن نزل مصر لم يغادر البلد إلا بعد أن صار رجلاً غنياً (تك 16:12). حين

استدعى الأمر استطاع حشد 318 رجلاً متدرّبين على خوض المعارك (تك 14:14). هذا يعني أن العدد المفترض لأسرته لا بدّ أنه كان على الأقل ضعف هذا الرقم. في مرحلة لاحقة، حين تعامل أبراهام مع أبيملك ملك جرار، نرى أن أبراهام ينظر إليه على أنه مساوٍ في المكانة لأبيملك، وذلك حسبما توحي به المعاهدة التي وقعاها (21: 22 ـ 31).

نقد المراسي التاريخيّة:

إن أكثر ما يلفت النظر في قصص الآباء هو استخدامها «لمراس» ذات أبعاد تاريخيّة حقيقية في نصوص أبعد ما تكون عن التاريخ. ـ الأمر الذي قد يوحي أن هذه القصص تاريخيّة. لكن التوغل القليل، وربما شبه السطحي، في هذه القصص، يكشف بسهولة أن المراسي التاريخيّة لم تستعمل من قبل محرري التوراة إلا بهدف الإيحاء بصدقيّة ما يكتبون أو ما يحررون.

من أهم العناصر في القصص الآباء التي تبدو للوهلة الأولى تاريخيّة، الإشارة إلى الجمال المدجنة أو إلى الشعوب الفعليّة التي كانت تقطن في المنطقة أو إلى بعض المدن المثبتة تاريخياً أو حتى الإشارات إلى طرق القوافل. وكما أشرنا من قبل، فإن مؤلفي التوراة أو محرريها ارتأوا إقحام تلك العناصر التاريخيّة في أساطيرهم لإخراج تلك الأساطير من الخانة الميثولوجيّة إلى خانة الحدث الواقعي. وفي اعتقادنا الذي وقفنا عنده مراراً فإن نصوصاً كثيرة من التكوين وغيره التي نظر إليها طويلاً على أنها وقائع لا يرقى الشك إليها، هي الآن لا تخرج بحثيّاً عن دائرة الأساطير: كقصص خلق العالم والعائلة البشريّة الأولى والطوفان وما شابه؛ فما الذي يبعث على الدهشة حين تصل بحوثنا إلى أن هذا السفر، التكوين، برمته، لا يخرج عن كونه ميثولوجيا مؤرّخة؟

نقد المرساة الأولى:

شكل حياة أبراهام ـ الفجوة الكبيرة بين حياة النبي والرواية المكتوبة

نحن بحاجة أولاً لأن يكون بحوزتنا تاريخ دقيق لأقدم المصادر الممكنة المتعلّقة بالشخصيّات المذكورة في التوراة. يتضح من التوراة ذاتها أن موسى لا يمكن أن يكون مؤلّف كلّ أسفار التوراة، أي الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدّس العبراني، كما تدعي اليهوديّة التقليديّة؛ أقلّه أن نص موت موسى لا يمكن أن يكون قد كتبه النبي المفترض؛ والواقع أن

هذه الأسفار كتبت بعد موسى المفترض بزمن طويل. ثمة آية في سفر التكوين تكشف لنا التاريخ الأقدم الممكن لتوليف النص: «وهؤلاء الملوك الذين ملكوا في أرض أدوم، قبل أن يملك ملك في بني إسرائيل» (31:36). يتضح من الآية السابقة أن المؤلّف كان يكتب حين كان للإسرائيليين ملك على الأقل. لكننا نعرف أن أول ملك مفترض للإسرائيليين كان شاؤول، الذي توج ملكاً عام 1025 ق.م. تقريباً. وهكذا فإن أقدم تاريخ ممكن لتوليف التوراة، أو أجزاء منها، هو القرن العاشر ق.م. يختلف الباحثون في تقديراتهم للتاريخ الدقيق لكتابة القسم الأقدم (المسمّى بالوثيقة «اليهوية») من الوثائق المصدريّة لهذه الأسفار. يرى بعضهم أن الوثيقة كتبت في زمن قديم هو القرن العاشر ق.م. (خلال ما يفترض أنه فترة حكم سليمان، ابن داود)، في حين يعتقد آخرون أنها كتبت في زمن أحدث من السابق هو القرن السادس ق.م. (خلال السبي البابلي). لكن الخوض في تفاصيل هذه التخمينات غير ذي شأن بالنسبة لتحليلنا الحالي. المسألة الوحيدة التي تستأهل الانتباه هنا هي أن الآية السابقة تعتبر الحدّ الأعلى لتاريخ توليف التوراة.

إذا انطلقنا الآن من أفضل جداول الكرونولوجيا الكتابيّة، نجد أن أبراهام عاش فرضاً في القرن الثاني والعشرين ق.م.(إن أفضل دليل على الشك التاريخي المحيط بهذا التاريخ، هو تواجد تقديرات متباينة عديدة لهذه التواريخ. فالتخمينات تقول إنه عاش في القرن الخامس والعشرين، الحادي والعشرين، والسادس عشر ق.م. على الترتيب؛ أي إن التخمينات تمتد لتشمل حقبة ألف عام). وإذا أخذنا أحدث ما تم تخمينه من تواريخ لهؤلاء الآباء مع أقدم ما تم تخمينه من تاريخ لتوليف الوثيقة اليهويّة ـ بكلمات أخرى: سيناريو «الحالة الفضلى» للمؤمنين ـ ستظلّ لدينا فجوة من ست مئة عام بين «أبراهام التاريخي» وقصته في التكوين. والباحث التاريخي روبن لين فوكس (مولود عام 1946) يضع هذا قبالة عينيه وهو يتحدّث عن أثر هذه الفجوة الزمنيّة في التأثير على تاريخيّة التوراة: «إن فرصتها [التوراة] في أن تكون صحيحة هي في حدودها الدنيا، لأن أياً من هذه المصادر [وثائق التوراة المصدريّة] لم يكتب من وثائق بيّنة مبدئيّة، بل إن تدوينها استغرق قروناً، ربما ألف عام، بعد الذي يحاولون وصفه. وهنا نتساءل: كيف يمكن لتقليد شفوي الحفاظ على تفاصيله صحيحة خلال فجوة كهذه؟ إن أفضل ما يمكن القيام به هو تذكّر حدث هام أو رحيل جديد: مثل... خروج الإسرائيليين من مصر.... أما بالنسبة... إلى مآثر يعقوب أو أبراهام، فما من سبب معقول يوجب الاعتقاد بها».

وهكذا باستثناء ذكريات اجتماعيّة نادرة للغاية لحوادث هامة أو نقط تحول في حياة

هذا الشعب، علينا تجاهل كل ما تبقى باعتباره أساطير حظيت بالصدقيّة عبر قرون من التناقل الشفوي. كان لا بد أن نلاحظ هنا أننا لا نتجاهل كل الباقي باعتباره أساطير دون أيّ دليل. فالواقع أننا في حالات كثيرة حيث تتم الإشارة إلى حوادث أو أشياء يمكن التحقق منها تاريخياً، نجد أن القصص في الكتاب العبراني إما مزيفة أو مشوشة.

نقد المرساة الثانية:

الجمال المدجنة!

نلاحظ أن هنالك إشارتين إلى الجمال المدجّنة في قصة أبراهام:

«ولمّا دخل أبرام مصر، رأى المصريّون أن المرأة جميلة جدّاً، ورآها رؤساء فرعون ومدحوها لدى فرعون فأخذ المرأة إلى بيته. فأحسن إلى أبرام بسببها فصار له غنم وبقر وحمير وخدّام وخادمات وحمائر وجمال» (تك 12: 14 ـ 16).

«وأخذ الخادم عشرة جمال من جمال سيّده ومضى، وفي يده من خيرات سيّده كلّها، وقام ومضى إلى آرام النهرين، إلى مدينة ناحور. فأناخ الجمال خارج المدينة، بالقرب من بئر الماء، عند المساء، وقت خروج المسقيّات» (تك 24: 10 ـ 11).

كما لاحظنا من قبل، فالتخمينات المتعلقة بتاريخ وجود أبراهام تتراوح بين القرن الخامس والعشرين ق.م. والسادس عشر ق.م. والنص السابق يوحي ضمناً أن الجمل كان مدجّناً بل قيد الاستعمال في ذلك الوقت. لكن بالاعتماد على أدلّة أخرى بين أيدينا، فالجمال المدجنة ببساطة لم تكن معروفة أيام أبراهام. والنصوص المصريّة من تلك الحقبة لا تذكر شيئاً عنها. بل حتى في ماري، المملكة المجاورة للصحراء، والتي ستبدو الأكثر حاجة لاستخدام الجمال، فإن مجموعة وثائقها الضخمة التي هي الآن بين أيدي الأركيولوجيين، لا تذكر مرّة الجمال في ما يفترض أنه كتابات من حقبة معاصرة لأبراهام.

بالمقابل، فالواقع يقول إن الإشارات إلى الجمال لم تبدأ في الظهور في النصوص والنقوش المسماريّة إلا في القرن الحادي عشر ق.م.، وبعد هذا التاريخ راحت الإشارات إلى الجمال تتزايد على نحو ملحوظ. هذا يعني ضمناً أن تدجين الجمال بدأ حوالي القرن الثاني عشر ق.م. أو قبله بقرن.

إذن، لا يمكن أن تكون هنالك جمال مدجّنة حين كان أبراهام على قيد الحياة؛ ولا بدّ بالتالي أن القصص السابقة إضافات متأخرة على أسطورة أبراهام.

نقد المرساة الثالثة:

روايات الملوك الأربعة!

إن المادة المحتواة في الإصحاح الرابع عشر من سفر التكوين هي الجزء الأكثر إثارة للجدل: «14: 1 وحدث في أيام امرافل ملك شنعار وأريوك ملك الأسار وكدرلعومر ملك عيلام وتدعال ملك جوييم.14: 2 أن هؤلاء صنعوا حرباً مع بارع ملك سدوم وبرشاع ملك عمورة وشناب ملك أدمة وشمئيبر ملك صبوييم وملك بالع التي هي صوغر.14: 3 جميع هؤلاء اجتمعوا متعاهدين إلى عمق السديم الذي هو بحر الملح.14: 4 اثنتي عشرة سنة استعبدوا لكدرلعومر والسنة الثالثة عشرة عصوا عليه.14: 5 وفي السنة الرابعة عشرة أتى كدرلعومر والملوك الذين معه وضربوا الرفائيين في عشتاروث قرنايم والزوزيين في هام والإيميين في شوى قريتايم.14: 6 والحوريين في جبلهم سعير إلى بطمة فاران التي عند البرية.14: 7 ثم رجعوا وجاؤوا إلى عين مشفاط التي هي قادش وضربوا كل بلاد العمالقة وأيضاً الأموريين الساكنين في حصون تامار.14: 8 فخرج ملك سدوم وملك عمورة وملك أدمة وملك صبوييم وملك بالع التي هي صوغر ونظموا حرباً معهم في عمق السديم.14: 9 مع كدرلعومر ملك عيلام وتدعال ملك جوييم وأمرافل ملك شنعار وأريوك ملك الأسار أربعة ملوك مع خمسة.14: 10 وعمق السديم كان فيه آبار حمر كثيرة فهرب ملكا سدوم وعمورة وسقطا هناك والباقون هربوا إلى الجبل.14: 11 فأخذوا جميع أملاك سدوم وعمورة وجميع أطعمتهم ومضوا.14: 12 وأخذوا لوطاً ابن أخي أبرام وأملاكه ومضوا إذ كان ساكناً في سدوم.14: 13 فأتى من نجا وأخبر أبرام العبراني وكان ساكناً عند بلوطات ممرا الأموري أخي أشكول وأخي عانر وكانوا أصحاب عهد مع أبرام.14: 14 فلما سمع أبرام أن أخاه سبي جر غلمانه المتمرنين ولدان بيته ثلاث مئة وثمانية عشر وتبعهم إلى دان.14: 15 وانقسم عليهم ليلاً هو وعبيده فكسرهم وتبعهم إلى حوبة التي عن شمال دمشق.14: 16 واسترجع كل الأملاك واسترجع لوطاً أخاه أيضاً وأملاكه والنساء أيضاً والشعب».

إن ذكر شخصيّات وحوادث كثيرة في المقطع السابق والتي كنّا نتوقع أن تظهر في روايات أخرى من خارج الكتاب المقدّس جعلت من هذا المقطع محط اهتمام خاص. والعديد من الباحثين ينظرون إلى هذه الرواية على أنها من زمن متأخر ولا أساس تاريخياً لها؛ وفي بداية القرن العشرين تمت محاولات لتحديد هويّة الملوك الأربعة (أشهر تلك المحاولات المطابقة بين أمرافل وحمورابي، ملك بابل) رفضت الآن عموماً على أسس فيلولوجيّة وتاريخيّة.

من جهة أخرى، فرواية الملوك الأربعة لا علاقة لها بأيّ مصدر tradition من مصادر سفر التكوين؛ وبرأي اليسوعيين، في هوامشهم على القصة في النص العربي، الرواية مأخوذة عن وثيقة قديمة نقّحت وكيّفت لإبراز دور أبراهام البطولي في الحرب. وكنّا قد أشرنا، أثناء حديثنا عن فلهاوزن، إلى أن هذا النص مضاف من الزمن الهلنستي.

وحتى لو سلّمنا جدلاً بوجود الملوك الأربعة الذين يتحدّث عنهم التكوين، فإنه ما من دليل على الإطلاق يشير إلى تحالف هؤلاء الملوك الأربعة ضد أبراهام المزعوم، هذا إذا كانوا متزامنين أصلاً. كذلك لا يعقل أن يهزم أبراهام، بجيشه المكوّن من 318 شخصاً، كما يقول التكوين، جيوش ملوك أربعة قد يصل تعداد مقاتليها إلى عشرات آلاف البشر!

نقد المرساة الرابعة:

الختان!

سوف نتناول الآن مسألة عرف الختان، الواردة في قصة أبراهام، من سفر التكوين: «وقال الله لإبراهيم: وأنت فاحفظ عهدي، أنت ونسلك من بعدك مدى أجيالهم. هذا هو عهدي الذي تحفظونه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك: يختن كل ذكر منكم. فتختنون في لحم قلفتكم، ويكون ذلك علامة عهد بيني وبينكم» (تك 17: 9 ـ 11).

هذه حتماً إضافة أخرى متأخرة لأسطورة أبراهام. فنحن نعرف أن الختان كان يمارس على نطاق واسع في العصور القديمة في بلاد الهلال الخصيب؛ والمصريّون والكنعانيّون، أي الشعبان اللذان يفترض أنهما الأكثر احتكاكاً مع أبراهام، كانوا يمارسون هذا الطقس. من هنا فالسؤال الذي يطرح نفسه هو: كيف يمكن «للختان» أن يكون علامة العهد بين الله وأبراهام إذا كان الجميع يمارسونه؟ فقط أثناء السبي، أي القرن السادس ق.م.، كان باستطاعة هذا العرف أن يميّز بين اليهود وغير اليهود: فالبابليّون لم يكونوا يمارسون هذه الشعيرة. إذن فقصة الختان كعلامة للعهد بين الله وأبراهام هي أيضاً ميثولوجيّة.

نقد المرساة الخامسة:

مدينة جرار الفلسطينيّة!

سوف نناقش هنا الفقرة التالية من سفر التكوين (26:1)، المتعلّقة بإسحاق بن أبراهام:

«وكانت في الأرض مجاعة غير المجاعة الأولى التي كانت في أيام إبراهيم، فمضى إسحاق إلى أبيملك، ملك الفلسطينيين في جرار». نلاحظ الآن أن إسحاق ولد كما هو مفترض حين كان أبراهام في عامه المئة (تك 21:5). وهكذا فالقصص المرويّة آنفاً عن ملك جرار هذا لا بدّ أنها حدثت في مكان ما بين القرنين الرابع والعشرين والخامس عشر قبل الميلاد، اعتماداً على التاريخ الذي نراه الأنسب لموضعة أبراهام في الزمن. لكن الأدلّة الأركيولوجيّة الواضحة تظهر أن الفلسطينيين لم يستوطنوا الشريط الساحلي حتى بعد القرن الثالث عشر ق.م. وتظهر الكشوفات الأثريّة في جرار (اسمها الآن تل حرور شمال غرب بئر السبع) أن البلد لم تكن أكثر من قرية صغيرة غير ذات أهمية أثناء الاستيطان الفلسطيني البدئي في العصر الحديدي الأول (1150 ـ 900 ق.م.). ولم تصبح جرار مدينة ذات أهميّة إلا في القرن السابع ق.م. من هنا يمكن القول إنه لن تكن هنالك جرار ولا ملك للفلسطينيين يمكنه أن يلتقي مع إسحاق وقبله أبراهام خلال الفترة الزمنيّة التي يقال إنهما عاشا فيها!

من هنا، يمكن أن نصل مع توماس تومبسن، أستاذ العهد القديم في جامعة كوبنهاغن، إلى النتيجة التي تقول، إنه إذا أظهر أن هذه الإشارات النوعيّة في قصص الآباء ليست أكثر من خلط تشويشي، فهي إذن لا تضيف أيّ شيء إلى القصص؛ لكن هذه الإشارات بالذات كانت المراسي التاريخيّة التي يفترض أنها هي التي أرست دعائم تلك الحكايا في الموضع الأول. ودونها كيف باستطاعتنا التمييز بين هذه الروايات وأية حكايا فولكلوريّة ميثولوجيّة صرفة؟

من أجل مراجع تفصيليّة للنص السابق؛ يمكن مراجعة:

- D.J.Wiseman, eds. Essays On The Patriarchal Narratives. Leicester: IVP.
- Davis, John J. 1986. «The Camel In Biblical Narratives» Walter C. Kaiser & Ronald F.
- Youngblood, eds. A Tribute To Gleason Archer. Chicago, Moody Press.
- Harrison, R.K. 1970. An Introduction To The Old Testament. Tyndale Press: London.
- Millard, Alan R. 1980. «Methods Of Studying The Patriarchal Narratives As Ancient Texts,» A.R Millard.& D.J.Wiseman, eds. Essays On The Patriarchal Narratives. Leicester: IVP.

- Millard, Alan R. 1992. «Abraham,» David Noel Freedman, ed., The Anchor Bible Dictionary, Vol.
- New York: Doubleday: 35 -41.
- Pritchard, J.B. ed. 1969. Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, 3rd edn.
- Princeton, New Jersey: Princeton Univserity Press.
- Seters, John van 1975. Abraham In History And Tradition. New Haven: Yale University Press.
- Selman, M.J. 1980. «Comparative Customs and the Patriarchal Age,» Millard, A.R.& Wiseman, D.J., eds. Essays On The Patriarchal Narratives., Leicester: IVP: 93 - 138.
- Wenham, Gordon J. 1980. «The Religion of The Patriarchs,» A.R. Millard, & D.J. Wiseman, eds. Essays On The Patriarchal Narratives. Leicester: IVP..

Youngblood, Ronald 1983. «The Abrahamic Covenant: Conditional or Unconditional?» Morris Inch & Ronald Youngblood, eds. The Living and Active Word of God. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns: 31 - 46

ميثة إبراهيم في سفر التكوين

إن السمة الأبرز في رواية إبراهيم في التكوين هي احتواؤها على عدد من القصص القصيرة غير المترابطة في سياق متواصل. وهو ما يعزّز الرأي القائل إنها تعكس مرحلة من تقليد شفوي قبل أن تُجمع في عمل أدبي. بل إن حقيقة وجود أشكال مزدوجة لبعض القصص توحي بأن هذه الأشكال المختلفة جاءتنا من مصادر أدبية منفصلة. وهذه الأشكال المزدوجة هي بالفعل تعديلات أدبية وضعت بعناية على قصص أقدم منها قُصد منها تقديم رأي المؤلّف ومشاغله الدينية.

ثمة قصتان عن كيفية تقديم إبراهيم لزوجته سارة على أنها أخته بهدف حماية ذاته في أرض غريبة. الأولى التي تطالعنا في نص التكوين (10:12 ـ 20) هي ببساطة حكاية فولكلورية مسلّية يظهر فيها إبراهيم رجلاً يفوق بذكائه المصريين، وهو ما جعله يفوز في نهاية المطاف بالزوجة والثروة. النسخة الثانية عن القصّة التي نجدها في نص التكوين (20) هي محاولة لتبرئة إبراهيم من أيّ ذنب غير أخلاقي. إبراهيم لم يكذب حين قال إن سارة كانت أخته: فهي أخته، وإن كانت غير الشقيقة. مع ذلك، ثمة نسخة ثالثة من القصة نجدها في رواية إسحاق (تك 1:26 ـ 11)، تستخدم عناصر من القصتين المشار إليهما آنفاً.

بالمقابل، فإن قصّة هروب هاجر (تك 21) وطردها مع ابنها إسماعيل (تك 8:21 ـ 21)، إنما نجدها في نسختين مختلفتين. ـ تتحدّث الأولى عن أصل قوم إسماعيل وأصلهم، في حين تتبنى الثانية مقولة الوعد الإلهي المُعطى لإبراهيم، حيث نجد أن إسماعيل من نسله أيضاً.

في كلّ ما سبق من أمثلة لا تشكّل النسخة الثانية صيغة مستقلّة للرواية؛ بل هي محاولة من قبل كاتب لاحق لتعديل فهم القصة الأقدم بتعابير تخدم موقفاً لاحقاً من المنظورين الأخلاقي والشعوري.

إذن، لا بدّ من تشريح رواية إبراهيم في سفر التكوين وفق فرضية المصادر.

المصدر اليهوي:

الإصحاح 11:

28 ـ تارَحُ وَلَدَ أَبْرامَ وناحورَ وهاران، وهارانُ وَلَدَ لُوطاً. وماتَ هارانُ قَبْلَ أَبيه تارَح في مَسْقَطِ رأسِه أُورِ الكَلْدانيين.

29 ـ واتَّخَذَ أَبْرامُ وناحورُ لَهُما امرَأَتَين، اسْمُ امْرَأَةِ أَبْرامَ ساراي، واسْمُ امرَأَةِ ناحورَ مِلْكَة، بِنْتُ هاران، أَبي مِلْكَةَ وأَبي يَسْكَة.

30 ـ كانَت ساراي عاقِراً لَيسَ لَها وَلَد.

الإصحاح 12:

1 ـ وقالَ الرَّبُّ لأَبْرام: اِنطَلِقْ مِن أَرضِك وعَشيرَتِك وبَيتِ أَبيك، إلى الأَرضِ الَّتي أُريك.

2 ـ وأنا أَجعَلُكَ أُمَّةً كَبيرة وأُبارِكُكَ وأُعظِّمُ اسمَكَ، وتَكُونُ بَرَكَة.

3 ـ وأُبارِكُ مُبارِكيك، وأَلعَنُ لاعِنيكَ وَيتَبارَكُ بِكَ جَميعُ عَشائِرِ الأَرض».

4 ـ فانطَلَقَ أَبْرامُ كما قالَ له الرَّبّ، ومَضى معَه لُوط. وكانَ أَبْرامُ ابنَ خَمْسٍ وسَبْعينَ سَنَةً، حِينَ خَرَجَ مِن حاران.

5 ـ فأَخَذَ أَبْرامُ ساراي امرَأَتَه ولُوطاً ابنَ أَخيه وجَميعَ أَمْوالِهما الَّتي اقتَنَياها والنُّفوسَ التي امتَلَكاها في حاران، وخَرَجوا لِيَمْضوا إلى أَرضِ كَنْعان، وأَتوا أَرضَ كَنْعان.

6 ـ فاجْتازَ أَبْرامُ في الأَرضِ إلى مَوضِعِ شَكيم، إلى بَلُّوطَةِ مُورة، والكَنْعانِيُّونَ حينَئِذٍ في الأَرض.

7 ـ فتَراءى الرَّبُّ لأَبْرامَ وقال: «لِنَسلِكَ أُعْطي هذه الأَرض». فبَنى هُناكَ مَذبَحاً لِلرَّبِّ الَّذي تَجَلَّى لَه.

8 ـ ثُمَّ انتَقَلَ مِن هُناك إلى الجَبَلِ شَرْقِيَّ بَيتَ إِيل وضَرَبَ خَيمَتَه، وغَرْبِيَّهُ بَيْتَ إِيل وشَرْقِيَّهُ عايُ، وبَنى هُناكَ مَذبَحاً لِلرَّبّ ودَعا باسْمِ الرَّبّ.

9 ـ ثُمَّ رَحَلَ أَبْرامُ رَحيلاً مُتَوالياً نَحوَ النَّقَب.

10 ـ وكانَت مَجاعةٌ في الأَرض. فنَزَلَ أَبْرامُ إلى مِصْرَ لِيُقيمَ هُناك، لأَنَّ المَجاعةَ قدِ اشتَدَّت في الأَرض.

11 ـ فلَمَّا قارَبَ أَن يَدخُلَ مِصْر، قالَ لِساراي امرَأَتِه: «أَنا أَعلَمُ أَنَّكِ امرَأَةٌ جَميلَةُ المَنظَر،

12 ـ فيَكونُ، إذا رآكِ المِصريون، أَنَّهم يَقولون: هذه امرَأَتُه»، فيَقتُلونَني ويُبقونَكِ على قَيدِ الحَياة.

13 ـ فَقولي إنَّكِ أُختي، حَتَّى يُحسَنَ إِلَيَّ بِسَبَبِكِ وتَحْيا نَفسي بِفَضْلِكِ».

14 ـ ولَمَّا دَخَلَ أَبْرامُ مِصْر، رأَى المِصريونَ أَنَّ المَرأَةَ جَميلةٌ جِدّاً.

15 ـ ورآها رُؤَساءُ فِرْعَون ومَدَحوها لَدى فِرعَون فأُخِذَتِ المَرأَةُ إلى بَيته.

16 ـ فأَحسَنَ إلى أَبْرامَ بِسَبَبِها فصارَ لَه غَنَمٌ وبَقَرٌ وحَميرٌ وخُدَّامٌ وخادماتٌ وحَمائرُ وجِمال.

17 ـ فَضَرَبَ الرَّبُّ فِرْعَونَ وبَيتَه ضَرَباتٍ شَديدةً بِسَبَبِ ساراي امرَأَةِ أَبْرام.

18 ـ فاستَدْعى فِرْعَونُ أَبرامَ وقالَ له: «ماذا صَنَعتَ بي؟ لِمَ لَم تُعلِمْني أَنَّها امرأَتُكَ؟

19 ـ لِمَ قُلتَ: هي أُختي، حتَّى أَخَذتُها لِتَكونَ لِيَ امرأَةً؟ والآن هذه امرَأَتُكَ: خُذْها وامْضِ».

20 ـ وأَمَرَ فِرْعَونُ قَوماً فشَيَّعوه هو وامرَأَته وكُلَّ ما لَه.

الإصحاح 13:

1 ـ فصَعِدَ أَبْرامُ مِن مِصْرَ هو وامرَأَتُه وكُلُّ ما له، ولوطٌ مَعه، إلى النَّقَب.

2 ـ وكانَ أَبْرامُ غَنِيّاً جِدّاً بِالماشِيَةِ والفِضَّةِ والذَّهب.

3 ـ فمَضى بِمَراحِلِه مِنَ النَّقَبِ إلى بَيتَ إِيل، إلى المَوضِعِ الَّذي كانَت فيهِ خَيمَتُه أَوَّلاً، بَينَ بَيتَ إِيلَ وعاي،

4 ـ إلى مَوضِعِ المَذبَحِ الَّذي صنَعَه هُناكَ أَوَّلاً فدَعا أَبْرامُ هُناكَ بِاسمِ الرَّبّ.

5 ـ وكانَ أَيضاً لِلُوطٍ السَّائِرِ مع أَبْرامَ غَنَمٌ وبَقَرٌ وخِيام.

6 ـ فلم يَحتَمِلْ ضِيقُ الأَرضِ أَن يُقيما فيها معاً، لأَنَّ مالَهُما كانَ كَثيراً، فلَم يُمْكِنْهُما المُقامُ معاً.

7 ـ فكانَت خُصومة بَينَ رُعاةِ ماشِيَةِ أَبْرام ورُعاةِ ماشِيَةِ لُوط (والكَنْعانِيُّونَ والفِرِزيونَ حينَئِذٍ مُقيمونَ في الأَرض).

8 ـ فقالَ أَبْرامُ لِلُوط: «لا تَكُنْ خُصومةٌ بَيْني وبَينَكَ، ولا بَينَ رُعاتي ورُعاتِكَ، فنَحنُ إِخْوَة.

9 ـ أَلَيسَتِ الأَرضُ كُلُّها أَمامَكَ؟ تَنَحَّ عَنِّي، إِمَّا إلى اليَسارِ فأَذهَبَ إلى اليَمين، وإِمَّا إلى اليَمينِ فأَذهَبَ إلى اليَسار».

10 ـ فَرفَعَ لُوطٌ عَينَيه ورأَى كُلَّ سَهْلِ الأُردُنّ، فإِذا كُلُّه سِقْيٌ، وكانت، قَبلَ أَن دَمَّرَ الرَّبُّ سَدومَ وعَمورة، كَجَنَّةِ الرَّبّ، مِثْلَ أَرضِ مِصْرَ وأَنتَ آتٍ نَحوَ صُوعَر.

11 ـ فاختارَ لُوطٌ لِنَفْسِه كُلَّ سَهْلِ الأُردُنّ، ورَحَلَ إلى المَشرِق، وفارَقَ كُلٌّ واحِدٍ أَخاه:

12 ـ فأَقامَ أَبْرامُ في أَرضِ كَنْعان وأَقامَ لُوطٌ في مُدُنِ السَّهْلِ وخَيَّم حتَّى سَدوم.

13 ـ وأَهْلُ سَدومَ أَشْرارٌ خاطِئُونَ إلى الرَّبِّ جِدّاً.

14 ـ وقالَ الرَّبُّ لأَبْرام، بَعدَما فارَقَه لُوط: «ارفَعْ عَينَيكَ وانظُرْ مِنَ المكانِ الَّذي أَنتَ فيه شَمالاً وجَنوباً وشَرْقاً وغَرْباً:

15 ـ إنَّ كُلَّ الأَرضِ الَّتي تَراها لَكَ أُعْطيها ولِنَسلِكَ للأَبَد.

16 ـ وأَجعَلُ نَسلَكَ كتُرابِ الأَرض، حتَّى إن أَمكَنَ أَحد أَن يُحصِيَ تُرابَ الأَرض، فنَسلُكَ أَيضاً يُحصى.

17 ـ قُمْ فامْشِ في الأَرضِ طُولِها وعَرْضِها، فإنِّي لَكَ أُعْطيها».

18 ـ فانتَقَلَ أَبْرامُ بِخِيامِه وجاءَ فأَقامَ في بَلُّوطِ مَمْرا الَّتي بِحَبْرون وبَنى هُناكَ مَذبَحاً لِلرَّبّ.

الإصحاح 15:

1 ـ بَعدَ هذه الأَحْداث كانَت كَلِمَةُ الرَّبِّ إِلى أَبْرامَ في الرُّؤيا قائلاً: «لا تَخَفْ يا أَبْرام. أَنا تُرْسٌ لَكَ وأَجْرُكَ عَظيمٌ جِدّاً».

2 ـ فقالَ أَبْرام: «أَيُّها السَّيِّدُ الرَّبّ، ماذا تُعْطيني؟ إِنِّي مُنْصَرِفٌ عَقيماً، وقَيِّمُ بَيتي هو أَليعازَرُ الدِّمَشْقِيّ».

3 ـ وقالَ أَبْرام: «إِنَّكَ لَم تَرزُقْني نَسْلاً، فهُوَ ذا رَبيبُ بَيتي يَرِثُني».

4 ـ فإذا بِكَلِمَةِ الرَّبِّ إِليه قائلاً: «لن يَرِثَكَ هذا، بل من يَخرُجُ مِن أَحْشائِكَ هو يَرِثُكَ».

5 ـ ثُمَّ أَخرَجَه إِلى خارِجٍ وقال: «انظُرْ إِلى السَّماء وأَحْصِ الكَواكِبَ إِنِ استَطَعتَ أَن تُحصِيَها».

6 ـ وقالَ له: «هكذا يَكونُ نَسْلُك». فآمَنَ بِالرَّبّ، فحَسَبَ لَه ذلك بِرّاً.

7 ـ وقالَ له: «أَنَا الرَّبُّ الَّذي أَخرجَكَ مِن أُورِ الكَلْدانِيِّين لِأُعطِيَكَ هذه الأَرضَ مِيراثاً لَكَ».

8 ـ فقالَ: «أَيُّها السَّيِّدُ الرَّبّ، بِماذا أَعلَمُ أَنِّي أَرِثُها؟».

9 ـ فقالَ لَه: «خُذْ لي عِجلَةً في سَنَتِها الثَّالِثة وعَنزَةً في سَنَتِها الثَّالِثة وكَبْشاً في سَنَتِه الثَّالِثة ويَمامةً وجَوزَلاً».

10 ـ فأَخَذَ لَه جَميعَ هذه وشطَرَها أَنْصافاً، ثُمَّ جَعَلَ كُلَّ شَطرٍ قُبالَةَ الآخَر، والطَّائِرانِ لم يَشطُرْهُما.

11 ـ فانقَضَّتِ الجَوارِحُ على الجُثَث، فطَرَدَها أَبْرام.

12 ـ ولَمَّا صارَتِ الشَّمسُ إِلى المَغيب، وَقَعَ سُباتٌ عَميقٌ على أَبْرام، فإذا بِرُعبِ ظُلمَةٍ شَديدةٍ قد وَقَعَ علَيه.

13 ـ فقالَ الرَّبُّ لأَبْرام: «اِعلَمْ يَقيناً أَنَّ نَسلَكَ سَيَكونونَ نُزَلاءَ في أَرضٍ لَيسَت لَهم، وَيستَعبِدونَهم وُيذِلُّونَهم أَربَعَ مِئَةِ سَنَة.

14 ـ والأُمَّةُ الَّتي يُستَعبَدونَ لَها سأَدينُها أَنا، وبَعدَ ذلك يَخرُجونَ بِمالٍ كَثير.

15 ـ وأَنتَ تَنضَمُّ إِلى آبائِكَ بِسَلام وتُدفَنُ بِشَيبَةٍ طَيِّبَة.

16 ـ وفي الجيلِ الرَّابعِ يَرجِعونَ إِلى ههُنا، لأَنَّ إِثْمَ الأَمورِيِّينَ لَن يَكونَ قدِ اكتَمَلَ عِندَئِذٍ».

17 ـ فلَمَّا غابَتِ الشَّمْسُ وخَيَّمَ الظَّلام، إِذا بَتَنُّورِ دُخانٍ ومِشعَلِ نارٍ يَسيرانِ بَينَ تِلكَ القِطَع.

18 ـ في ذلِكَ اليَوم قَطَعَ الرَّبُّ مَعَ أَبْرامَ عَهْداً قائلاً: «لِنَسلِكَ أُعْطي هذِه الأَرض مِن نَهْرِ مِصْرَ إِلى النَّهْرِ الكَبير، نَهْرِ الفُرات

19 ـ القِينِيِّين والقَنِزِّيِّين والقَدْمونِيِّين

20 ـ والحِثِّيِّين والفَرِزِّيِّين والرَّفائِيِّين

21 ـ والأَمورِيِّين والكَنْعانِيِّين والجِرجاشِيِّين واليَبوسِيِّين».

الإصحاح 16:

1 ـ وأَمَّا سارايُ امرَأَةُ أَبْرام، فلَم تَلِدْ لَه. وكانَت لَها خادِمةٌ مِصرِيَّةٌ اسمُها هاجَر.

2 ـ فقالَت سارايُ لأَبْرام: «هُوَ ذا قد حَبَسَني الرَّبُّ عنِ الوِلادة، فادخُلْ على خادِمَتي، لَعَلَّ بَيتي يُبْنى مِنْها». فسَمِعَ أَبْرامُ لِقَولِ ساراي.

4 ـ فدَخَلَ على هاجَر فحَمَلَت. فلمَّا رَأَت أَنَّها قد حَمَلَت، هانَت سَيِّدَتُها في عَينَيها.

5 ـ فقالَت سارايُ لأَبْرام: «ظُلْمي علَيكَ! إِنِّي وَضَعتُ خادِمَتي في حِضنِكَ، فلَمَّا رَأَت أَنَّها قد حَمَلَت هُنتُ في عَينَيها. لِيَحكُمِ الرَّبُّ بَيني وبَينَكَ».

6 ـ فقالَ أَبْرامُ لِساراي: «هذه خادِمَتُكِ في يَدِكِ، فاصنَعي بِها ما يَحسُنُ في عَينَيكِ». فأَذَلَّتْها ساراي، فهَرَبَت من وَجهِها.

7 ـ فوجَدَها مَلاكُ الرَّبُّ عِندَ عَينِ ماءٍ في البَرِّيَّة، عَينِ الماءِ الَّتي في طَريقِ شور.

8 ـ فقال: «يا هاجَر، خادِمَةَ ساراي، مِن أَينَ جِئتِ وإِلى أَينَ تَذهَبين؟». قالت: «إِنِّي هارِبَةٌ مِن وَجهِ سارايَ سَيِّدَتي».

9 ـ فقالَ لَها مَلاكُ الرَّبِّ: «ارْجِعي إِلى سَيِّدتِكِ وتَذَلَّلي تَحتَ يَدَيها».

10 ـ وقالَ لَها مَلاكُ الرَّبِّ: «لأُكَثِّرَنَّ نَسلَكِ تَكثيراً حتَّى لا يُحْصى لِكَثرَتِه».

11 ـ وقالَ لَها مَلاكُ الرَّبّ: «ها أنتِ حامِلٌ وستَلِدينَ ابناً وتُسَمِّينَه إسْماعيل لأنَّ الرَّبَّ قد سَمِعَ صَوتَ شَقائِكِ

12 ـ ويَكونُ حِماراً وَحْشِيّاً بَشَرِيّاً يَدُه على الجَميع ويَدُ الجَميع علَيه وفي وَجهِ جَميعِ إخوَتِه».

13 ـ فأطلَقَت على الرَّبِّ مُخاطِبِها اسمَ «أنتَ اللهُ الرّائي»، لأنَّها قالَت: «أما رأيتُ ههُنا قَفا رائِيَّ؟».

14 ـ لِذلِكَ سُمِّيَتِ البِئرُ بِئرَ الحَيِّ الرّائيّ، وهي بينَ قادِش وبارَد.

الإصحاح 18:

1 ـ وتَراءى الرَّبُّ لَه عِندَ بَلُّوطِ مَمْرا، وهو جالِسٌ بِبابِ الخَيمَة، عِندَ احتِدادِ النَّهار.

2 ـ فرفَعَ عَينَيه ونَظَر، فإذا ثَلاثَةُ رِجالٍ واقِفونَ بِالقُربِ مِنه. فلَمَّا رَآهُم، بادرَ إلى لِقائِهم مِن بابِ الخَيمَة وسَجَدَ إلى الأرض.

3 ـ وقال: «سَيِّدي، إن نِلتُ حُظوَةً في عَينَيك، فلا تَجُزْ عن عَبدِك،

4 ـ فيُقَدَّمَ لكم قَليلٌ مِنَ الماء فتَغسِلونَ أرجُلَكم وتَستَريحونَ تَحتَ الشَّجَرة،

5 ـ وأُقدِّمَ كِسرَةَ خُبْزٍ فتُسنِدونَ بِها قُلوبَكم ثُمَّ تَمْضونَ بَعدَ ذلك، فإنَّكم لِذلِك جُزتُم بِعَبدِكم». قالوا: «اِفعَلْ كَما قُلتَ».

6 ـ فأَسرَعَ إبراهيمُ إلى الخَيمَةِ إلى سارةَ وقال: «هَلُمِّي بِثَلاثَةِ أَصْواعٍ مِن السَّميدِ النَّاعِم فاعجِنيها واصنَعيها فَطائر».

7 ـ وبادَرَ إبْراهيمُ إلى البَقَر، فأَخَذَ عِجْلاً رَخْصاً طَيِّباً وسَلَّمَه إلى الخادِمِ فأَسرَعَ في إعْداده.

8 ـ ثُمَّ أَخَذَ لَبَناً وحَليباً والعِجْلَ الَّذي أَعَدَّه وجَعَلَ ذلك بَينَ أَيْديهم وهو واقِفٌ بِالقُربِ مِنهم تَحتَ الشَّجرة، فأَكلوا.

9 ـ ثُمَّ قالوا لَه: «أَينَ سارةُ امرَأَتُكَ؟» قال: «هي في الخَيمة».

10 ـ قال: «سأَعودُ إِلَيكَ في مِثْلِ هذا الوَقْت، وَيكونُ لِسارةَ امرَأَتِكَ ابنٌ». وكانَت سارةُ تَتَسمَّعُ عِندَ بابِ الخَيمَةِ الَّذي وَراءَه.

11 ـ وكانَ إبْراهيمُ وسارةُ شَيخَينِ طاعِنَينِ في السِّنّ، وقَدِ انقَطَعَ عن سارةَ ما يَجْري لِلنِّساء.

12 ـ فضَحِكَت سارةُ في نَفْسِها قائلةً: «أَبَعْدَ هَرَمي أَعرِفُ اللَّذَّة، وسَيِّدي قد شاخ؟»

13 ـ فقالَ الرَّبُّ لإبْراهيم: «ما بالُ سارةَ قد ضَحِكَت قائلَةً: أَحَقّاً أَلِدُ وقَد شِخْتُ؟

14 ـ هَل مِن أَمْرٍ يُعجِزُ الرَّبّ؟ في مِثْلِ هذا الوَقْتِ أَعودُ إِلَيكَ وَيكونُ لِسارةَ ابنٌ»

15 ـ فأنكَرَت سارةُ قائلة: «لم أَضحَكْ»، ذلك بأنَّها خافَت. فقال: «لا، بل ضَحِكْتِ».

16 ـ ثُمَّ قامَ الرِّجالُ مِن هُناكَ واتَّجَهوا نَحوَ سَدوم، ومَضى إِبْراهيمُ مَعَهم لِيُشَيِّعَهم.

17 ـ فقالَ الرَّبّ: أَأَكتُمُ عن إِبْراهيمَ ما أَنا صانِعُه،

18 ـ وإِبْراهيمُ سيَصيرُ أُمَّةً كبيرةً مُقتَدِرةً وتَتَبارَكُ بِه أُمَمُ الأَرضِ كُلُّها؟

19 ـ وقدِ اختَرتُه لِيُوصِيَ بَنيه وبَيته مِن بَعدِه بِأَن يَحفَظوا طَريقَ الرَّبِّ لِيَعمَلوا بِالبِرِّ والعَدْل، حتَّى يُنجِزَ الرَّبُّ لإِبْراهيمَ ما وَعَدَه بِه».

20 ـ فقالَ الرَّبّ: «إِنَّ الصُّراخَ على سَدومَ وعَمورَةَ قدِ اشتَدَّ وخَطيئَتَهم قد ثَقُلَت جِدّاً.

21 ـ أَنزِلُ وأَرى هَل فَعَلوا أَم لا بِحَسَبِ ما بَلَغَني مِن صُراخٍ علَيها، فأَعلَم».

22 ـ وانصَرَفَ الرَّجُلانِ مِن هُناكَ ومَضَيا نَحوَ سَدوم، وبَقِيَ إِبْراهيمُ واقِفاً أَمامَ الرَّبّ.

23 ـ فَتَقَدَّمَ إِبْراهيمُ وقال: «أَحَقّاً تُهلِكُ البارَّ مع الشِّرِّير؟

24 ـ لعلَّه يُوجَدُ خَمْسونَ بارّاً في المدينة، أَحقّاً تُهلِكُها ولا تَصْفَحُ عَنها مِن أَجلِ الخَمْسينَ بارّاً الَّذينَ فيها؟

25 ـ حاشَ لَكَ أَن تَصنَعَ مِثلَ هذا: أَن تُميتَ البارَّ مع الشِّرِّير، فيَكونُ البارُّ كالشِّرِّير. حاشَ لَكَ! أَدَيَّانُ الأَرضِ كُلِّها لا يَدينُ بِالعَدْل؟».

26 ـ فقالَ الرَّبّ: «إِن وجَدتُ في سَدومَ خَمْسينَ بارّاً في المَدينة، فإِنِّي أَصْفَحُ عن المَكانِ كُلِّه مِن أَجْلِهم»

27 ـ فأَجابَ إِبْراهيمُ وقال: «قد أَقدَمتُ على الكلامِ مع سَيِّدي، وأَنا تُرابٌ ورَماد.

28 ـ لَرُبَّما نَقَصَ الخَمْسونَ بارّاً خَمسَةً، أَفتُهلِكُ المَدينةَ كلها بِسَبَبِ الخَمْسَة؟»

29 ـ فقال: «لا أُهلِكُها، إِن وَجَدتُ هُناكَ خَمسَةً وأَربَعين». ثُمَّ عادَ أَيضاً وكلَّمَه فقال: «لَرُبَّما وُجِدَ هُناكَ أَربَعون». فقال: «لا أَفعَلُ مِن أَجْلِ الأربعين».

30 ـ قالَ إِبْراهيم: «لا يَغضَبْ سَيِّدي أَن أَتَكَلَّم: لَرُبَّما وُجِدَ هُناكَ ثَلاثون». فقال: «لا أَفعَل، إِن وَجَدتُ هُناكَ ثَلاثين».

31 ـ قال: «قد أَقدَمتُ على الكَلامِ مع سَيِّدي: لَرُبَّما وُجِدَ هُناكَ عِشْرون». قال: «لا أُهلِكُ مِن أَجْلِ العِشْرين».

32 ـ فقال: «لا يَغضَبْ سَيِّدي أَن أَتَكَلَّمَ أَيضاً هذه المَرَّةَ الأَخيرة: لَرُبَّما وُجِدَ هُناكَ عَشَرَة». قال: «لا أُهلِكُ مِن أَجْلِ العَشَرَة».

33 ـ ومَضى الرَّبُّ عِندَما انتَهى مِنَ الكَلامِ معَ إِبراهيم، ورَجَعَ إِبراهيمُ إِلى مَكانِه.

الإصحاح 19:

1 ـ فجاءَ المَلاكانِ إِلى سَدومَ مَساءً، وكانَ لُوطٌ جالِساً عِندَ بابِ سَدوم. فلَمَّا رآهُما لُوط، قامَ لِلِقائِهما وسَجَدَ بِوَجهِه إِلى الأَرض،

2 ـ وقال: «سَيِّدَيَّ، مِيلا إِلى بَيتِ عَبدِكُما وبيتا واغْسِلا أَرجُلَكما، ثُمَّ تُبَكِّرانِ وتَمضِيانِ في سَبيلِكُما». فقالا: «لا، بل في السَّاحةِ نَبيت».

3 ـ فأَلَحَّ عَليهِما كَثيراً، فمالا إِلَيه ودَخَلا مَنزِلَه. فصَنعَ لَهُما مَأدُبةً وخَبَزَ فَطيراً، فأكلا.

4 ـ وقَبلَ أَن يَضطَجِعا، إِذا بأَهلِ المَدينة، أَهلِ سَدوم، قد أَحاطوا بِالمَنزِل، مِنَ الصَّبِيِّ إِلى الشَّيخ، جَميعُ القَومِ إِلى آخِرِهِم.

5 ـ فنادوا لُوطاً وقالوا له: «أَينَ الرَّجُلانِ اللَّذانِ قَدِما إِلَيكَ في هذه اللَّيلَة؟ أَخرِجْهُما لِكَي نَعرِفَهُما».

6 ـ فخَرَجَ إِلَيهِم لُوطٌ إِلى المَدخَل وأَغلَقَ البابَ وَرَاءَه

7 ـ وقال: «أَسأَلُكم أَلَّا تَفعَلوا شَرّاً، يا إِخوَتي.

8 ـ هاءَنَذا لِيَ ابنَتانِ ما عَرَفَتا رَجُلاً: أُخرِجُهُما إِلَيكُم، فاصنَعوا بِهِما ما حَسُنَ في أَعيُنِكم. وأَمَّا هذانِ الرَّجُلان، فلا تَفعَلوا بِهِما شَيئاً، لأَنَّهما دَخَلا تَحتَ ظِلِّ سَقْفي».

9 ـ فقالوا: «تَنَحَّ مِن هنا!». ثُمَّ قالوا: «هذا رَجُلٌ يَنزِلُ بِنا فيُقيمُ نَفسَه حاكِماً! الآنَ نَفعَلُ بِكَ أَسْوَأَ مِمَّا نَفعَلُ بِهِما». وضَيَّقوا على لُوط وتقَدَّموا لِيَكْسِروا الباب.

10 ـ فمَدَّ الرَّجُلانِ أَيدِيَهُما وأَدخلا لُوطاً إِلَيهما إِلى البَيتِ وأَغلَقا الباب.

11 ـ وأَمَّا القَومُ الَّذينَ عِندَ بابِ البَيت، فضَرَباهم بالعَمى مِن صَغيرِهِم إِلى كَبيرِهِم، فلَم يَقدِروا أَن يَجِدوا الباب.

12 ـ وقالَ الرَّجُلانِ لِلُوط: «مَن لَكَ أَيضاً ههُنا؟ أَصْهارُكَ وبَنوكَ وبناتُكَ وجَميعُ مَن لَكَ في المدينة أَخْرِجْهُم مِن هذا المكان،

13 ـ فإِنَّنا مُهلِكانِ هذا المكان، فقَدِ اشتَدَّ الصُّراخُ علَيهِم أَمامَ الرَّبّ، وقَد أَرسَلَنا الرَّبُّ لِنُهلِكَ المَدينة».

14 ـ فخَرَجَ لُوطٌ وكَلَّمَ أَصْهارَه الَّذينَ سيَتَّخِذونَ بَناتِه وقالَ لَهم: «قوموا واَخْرجوا مِن هذا المَكان، لأَنَّ الرَّبَّ مُهلِكٌ المَدينة». فكانَ كمازِحٍ في أَعيُنِ أَصهارِه.

15 ـ فلَمَّا طَلَعَ الفَجْر، أَلَحَّ المَلاكانِ على لُوطٍ قائِلَين: «قُمْ فخُذِ امرَأَتَك وابنَتَيكَ المَوجودَتَينِ هُنا، لِئَلَّا تَهلِكَ بِعِقابِ المَدينة».

16 ـ فتَرَدَّدَ لُوط، فأَمسَكَ الرَّجُلانِ بِيَدِه وبِيَدِ امرَأَتِه وابنَتَيه، لِشَفَقَةِ الرَّبِّ علَيه، وأَخرَجاه ووَضَعاه خارِجَ المَدينة.

17 ـ فلَمَّا أَخرَجاهم إلى خارِجٍ قالا: «أَنْجُ بِنَفسِكَ. لا تَلتَفِتْ إِلى وَرائِكَ ولا تَقِفْ في السَّهلِ كُلِّه، وانجُ إلى الجَبَلِ لِئَلَّا تَهلِك».

18 ـ فقالَ لَهُما لُوط: «لا، أَرْجوك، يا سيِّدي.

19 ـ إِنَّ عَبدَكَ قد نالَ حُظْوَةً في عَينَيك، وعَظُمَت رَحمَتُكَ الَّتي صَنَعتَها إِلَيَّ بِإِبْقائِكَ على حَياتي. إِنِّي لا أَستَطيع النَّجاةَ إِلى الجَبَلِ دونَ أَن يَلحَقَ بِيَ الشَّرُّ فأَموت.

20 ـ ها إِنَّ هذه المَدينةَ قَريبةٌ لِلْهَرَبِ إِلَيها، وهي صَغيرة، فدَعْني أَنْجو إِلَيها ـ أَلَيسَت صَغيرة؟ ـ فتَحْيا نَفْسي».

21 ـ فقالَ لَه: «ها أَنذا قد أَكرَمتُ وَجهَكَ في هذا الأَمْرِ أَيضاً بِأَن لا أَقلِبَ المَدينةَ الَّتي ذَكَرتَها.

22 ـ أَسرِعْ بِالنَّجاةِ إِلى هُناكَ، فإِنِّي لا أَستَطيعُ أَن أَعمَلَ شَيئاً إِلى أَن تَصيرَ إِلَيها» لِذلكَ سُمِّيَتِ المَدينةُ صُوعَر.

23 ـ ولَمَّا أَشرَقَتِ الشَّمْسُ على الأَرض، دَخَلَ لُوطٌ صُوعَر.

24 ـ وأَمطَرَ الرَّبُّ على سَدومَ وعَمورةَ كِبْريتاً وناراً مِنَ السَّمَوات،

25 ـ وقلَبَ تِلكَ المُدُنَ وكُلَّ السَّهْلِ وجَميعَ سُكَّانِ المُدُنِ ونَباتَ الأَرض.

26 ـ فالتَفَتَتِ امرَأَةُ لُوطٍ إِلى وَرائِها فصارَت نُصُبَ مِلْح.

27 ـ فبَكَّرَ إِبْراهيمُ إِلى المَكانِ الَّذي وَقَفَ فيه أَمامَ الرَّبّ،

28 ـ وتَطَلَّعَ إِلى جِهَةِ سَدومَ وعَمورةَ وأَرضِ السَّهْلِ كلِّها ونَظَرَ، فإِذا دُخانُ الأَرضِ صاعِدٌ كَدُخانِ الأَتون.

29 ـ ولَمَّا أَهلَكَ اللهُ مُدُنَ السَّهْل، ذَكَرَ اللهُ إِبْراهيم فانتَشَلَ لُوطاً مِن وَسَطِ الكارِثة، حينَ قَلَبَ المُدُنَ الَّتي كانَ لُوطٌ مُقيماً فيها.

30 ـ وصَعِدَ لُوطٌ مِن صُوعَر وأقامَ في الجَبَل هو وابنَتاه معَه، لأنَّه خافَ أن يُقيمَ في صُوعَر. فأقامَ في مَغارةٍ هو وابنَتاه.

31 ـ فقالَتِ الكُبْرى لِلصُّغْرى. «إنَّ أَبانا قد شاخ، ولَيسَ في الأَرضِ رَجُلٌ يَدخُلُ علَينا على عادةِ الأَرضِ كُلِّها.

32 ـ تَعالَي نَسْقِي أَبانا خَمراً ونُضاجِعُه ونُقيمُ مِن أَبينا نَسْلاً».

33 ـ فسَقَتا أَباهُما خَمْراً في تِلكَ اللَّيلَة، وجاءَتِ الكُبْرى فضاجَعَت أَباها ولَم يَعلَمِ بِنيامِها ولا قِيامِها.

34 ـ فلَمَّا كانَ الغَد، قالَتِ الكُبْرى لِلصُّغْرى: «ها أنذا قد ضاجَعتُ أَمْسِ أَبي، فَلْنَسْقِهِ خَمْراً هذه اللَّيلَةَ أيضاً، وتَعالَي أنتِ فضاجعيه لِنُقيمَ مِن أَبينا».

35 ـ فسَقَتا أَباهُما خَمْراً في تِلكَ اللَّيلَةِ أيضاً، وقامَتِ الصُّغْرى فضاجَعَته ولَم يَعلَمْ بِنِيامِها ولا قِيامِها.

36 ـ فحَمَلَتِ ابنَتا لُوطٍ مِن أَبيهِما.

37 ـ ووَلَدَتِ الكُبْرى ابناً. وسَمَّته موآب، وهو أَبو الموآبِيِّينَ إلى اليَوم.

38 ـ والصُّغْرى أيضاً وَلَدَتِ ابناً وسَمَّته بَنْعَمِّي، وهو أَبو بني عَمُّونَ إلى اليَوم.

الإصحاح 21:

مولد إسحاق:

1 ـ وافتَقَدَ الرَّبُّ سارةَ كما قال، وصَنَعَ الرَّبُّ إلى سارةَ كما قال.

2 ـ فحَمَلَت سارةُ ووَلَدَت لإبْراهيمَ ابناً في شَيخوخَتِه في الوَقتِ الَّذي وَعَدَ اللهُ به.

7 ـ وقالت: «من كانَ يَقولُ لإبْراهيم: إنَّ سارةَ سَتُرضِعُ البَنين! فقَد وَلَدتُ ابناً لِشَيخوخَتِه».

المصدر الإيلوهي:

الإصحاح 16:

1 ـ وأَمَّا ساراي امرَأَةُ أَبْرام، فلَم تَلِدْ لَه.

3 ـ فبَعدَ عَشْرِ سِنينَ مِن إقامةِ أَبْرامَ في أَرضِ كَنْعان، أَخذَت ساراي امرَأَتُه هاجَرَ المِصريَّةَ خادِمَتَها فأَعطَتها لأَبْرامَ زَوجِها لِتَكونَ لَه زَوجَةً.

15 ـ ووَلَدَت هاجَرُ لأَبْرامَ ابناً، فسَمَّى أَبْرامُ ابنَه الَّذي وَلَدَته هاجَرُ إِسْماعيل.

16 ـ وكانَ أَبْرامُ ابنَ سِتٍّ وثَمانينَ سَنَةً حين وَلَدَت هاجَرُ إِسْماعيلَ لأَبْرام.

المصدر الكهنوتي:

الإصحاح 17:

1 ـ ولَمَّا كانَ أَبْرامُ ابنَ تِسْعٍ وتسعينَ سَنَةً، تَراءى لَه الرَّبُّ وقالَ له: «أنا اللهُ القدير، فسِرْ أَمامي وكُنْ كامِلاً.

2 ـ سأَجعَلُ عَهْدي بَيني وبَينَك وسأُكَثِّرُكَ جِداً جِداً».

3 ـ فسقَطَ أَبْرامُ على وَجهِه.

4 ـ وخاطَبَه اللّه قائلاً: «ها أَنا أَجعَلُ عَهْدي معَكَ، فتَصيرُ أَبا عَدَدٍ كَبيرٍ مِنَ الأُمَم.

5 ـ ولا يَكونُ اسمُكَ أَبْرامَ بَعدَ اليَوم، بل يَكون اسمُكَ إِبراهيم، لأَنِّي جَعَلتُكَ أَبا عَدَدٍ كَبيرٍ مِنَ الأُمَم.

6 ـ وسَأُنْميكَ جِداً جِداً وأَجعَلُكَ أُمَماً، ومُلوكٌ مِنكَ يَخرُجون.

7 ـ وأُقيمُ عَهْدي بَيني وبَينَكَ وبَينَ نَسلِكَ مِن بَعدِكَ مَدى أَجْيالِهم، عَهْداً أَبدِيّاً، لأَكونَ لَكَ إِلهاً ولِنَسْلِكَ مِن بَعدِكَ.

8 ـ وأُعْطيكَ الأَرضَ الَّتي أَنتَ نازِلٌ فيها، لَكَ ولِنَسلِكَ مِن بَعدِكَ، كُلَّ أَرضِ كَنْعان، مِلْكاً مُؤَبَّداً، وأَكونُ لَهم إِلهاً».

9 ـ وقالَ اللّه لإِبْراهيم: «وأَنتَ فاحفَظْ عَهْدي، أَنتَ ونَسْلُكَ مِن بَعدِكَ مَدى أَجْيالِهم.

10 ـ هذا هو عَهْديَ الَّذي تَحفَظونَه بَيني وبَينَكم وبَينَ نَسلِكَ من بَعدِكَ: يُختَنُ كُلُّ ذَكَرٍ مِنكُم.

11 ـ فتَختَتِنونَ في لَحمِ قُلفَتِكم، وَيكونُ ذلك عَلامَةَ عَهْدٍ بَيني وبَينَكم.

12 ـ وابنَ ثمانِيَةِ أَيَّامٍ يُختَنُ كُلُّ ذَكَرٍ مِنكُم مِن جيلٍ إِلى جيل، سَواءٌ أَكانَ مَولوداً في البَيت أَم مُشْتَرى بِالفِضَّة مِن كُلِّ غَريبٍ لَيسَ مِن نَسلِكَ.

13 ـ يُختَنُ المَولودُ في بَيتكَ والمُشتَرى بِفِضَّتِكَ، فيَكونُ عَهْدي في أَجْسادِكم عَهْداً أَبَدِيّاً.

14 ـ وأَيُّ أَقلَفَ مِنَ الذُّكورِ لم يُختَنْ في لَحمِ قُلْفَتِه، تُفصَلُ تِلكَ النَّفْسُ مِن ذَوِيها، لأَنَّه قد نَقَضَ عَهْدي».

15 ـ وقالَ اللهُ لإبراهيم: «ساراي امرَأتُك لا تُسَمِّها ساراي، بل سَمِّها سارة.

16 ـ وأنا أُباركُها وأرزُقُكَ مِنها ابناً وأُباركُها فتَصيرَ أُمَماً، ومُلوكُ شُعوبٍ مِنها يَخرُجون».

17 ـ فسَقَطَ إبْراهيمُ على وَجهِه وضَحِكَ وقالَ في قَلبِه: «ألابنِ مِئَةِ سَنَةٍ يُولَدُ وَلَد، أَم سارةُ، وهي ابنَةُ تِسعينَ سَنَةً، تَلِد؟».

18 ـ فقالَ إبراهيمُ لِله: «لَو أنَّ إسْماعيلَ يَحْيا أَمامَ وَجهِكَ!».

19 ـ فقالَ اللهُ: «بل سارةُ امرَأتُكَ سَتَلِدُ لَكَ ابناً وسَمِّهِ إسحاق، وأُقيمُ عَهْدي معَه، عَهْداً أَبَدِيّاً، لأكونَ لَه إلهاً ولِنَسلِه مِن بَعدِه.

20 ـ وأمَّا إسْماعيلُ فقَد سَمِعتُ قَولَكَ فيه. وها أنَذا أُبارِكُه وأُنْميه وأُكَثِّرُه جِدّاً جِدّاً، ويَلِدُ اثنَي عَشَرَ رَئيساً، وأَجعَلُه أُمَّةً عظيمة.

21 ـ غَيرَ أنَّ عَهْدي أُقيمُه معَ إسْحاقَ الَّذي تَلِدُه لَكَ سارةُ في مِثلِ هذا الوَقتِ مِنَ السَّنَةِ المُقبِلة».

22 ـ فلَمَّا انتَهى اللهُ مِن مُخاطَبَةِ إبْراهيم، ارْتَفَعَ عنه.

23 ـ فأَخَذَ إبْراهيمُ إسْماعيلَ ابنَه وجَميعَ مَواليدِ بَيتِه وجَميعَ المُشتَرينَ بِفِضَّتِه، كُلَّ ذَكَرٍ مِن أَهْلِ بَيتِه، فخَتَنَ لَحْمَ قُلفَتِهم في ذلك اليَومِ عَينِه، بِحَسَبِ ما أَمَرَه اللهُ به.

24 ـ وكانَ إبراهيمُ ابنَ تِسْعٍ وتِسْعينَ سَنَةً عندما خَتَنَ لَحمَ قُلفَتِه.

25 ـ وكانَ إسْماعيلُ ابنُه ابنَ ثَلاثَ عَشرَةَ سَنَةً حينَ خُتِنَ لَحْمُ قُلفَتِه.

26 ـ في ذلك اليَومِ عَينِه خُتِنَ إبراهيمُ وإسْماعيلُ ابنُه.

27 ـ وجَميعُ رِجالِ بَيتِه، سَواءٌ أَكانوا مَواليدَ بَيتِه أَم مُشتَرَينَ بِالفِضَّةِ مِنَ الغَريب، خُتِنوا معَه.

الإصحاح 20:

1 ـ ورَحَلَ إبْراهيمُ مِن هُناكَ إلى أَرضِ النَّقَب وأَقامَ بَينَ قادِش وشُور وَنزَلَ بِجَرار.

2 ـ وقالَ إبْراهيمُ في سارةَ امرَأتِه: «هي أُختي». فأَرسَلَ أَبيمَلِك، مَلِكُ جَرار، فأَخَذَ سارة.

3 ـ فأَتى اللهُ أَبيمَلِكَ في حُلْمِ اللَّيل وقالَ له: «إنَّكَ ستَموتُ بِسَبَبِ المَرأَةِ الَّتي أَخَذتَها، فإنَّها مُزَوَّجةٌ مِن زَوج.

4 ـ ولَم يَكُنْ أَبيمَلِكُ قد دَنا مِنْها. فقال: «سَيِّدي، أَوَثَنِيّاً وإن كانَ بارّاً تَقتُل؟

5 ـ أَلَيسَ هو الَّذي قالَ لي: هي أُختي، وهي أَيضاً قالَت: هو أَخي. بِسَلامة قَلْبي ونقاوَةِ كَفَّيَّ صَنَعتُ ذلك».

6 ـ فقالَ لَه اللّه في الحُلْم: «وأنا أيضاً قد عَلِمتُ أنَّكَ بِسَلامةِ قَلبِكَ صَنَعتَ ذلك، فكَفَفتُكَ عن أن تَخطَئَ إلَيَّ، ولِذلك لم أَدَعْكَ تَمَسُّها.

7 ـ والآن، رُدَّ امرَأَةَ الرَّجُل، فإِنَّه نَبِيٌّ وهو يَدْعو لَكَ فتَحْيا، وإن لم تَرُدَّها فاعلَمْ أنَّكَ مَوتاً تَموتُ أنتَ وجَميعُ مَن لَكَ».

8 ـ فبَكَّرَ أَبيمَلِكُ في الغَدِ ودَعا جَميعَ خَدَمِه وتَكَلَّمَ بِجَميعِ هذه الأُمورِ على مَسامِعِهم، فخافَ القَومُ جِدّاً.

9 ـ ثُمَّ دعا أَبيمَلِكُ إِبْراهيمَ وقالَ له: «ماذا صَنَعتَ بنا؟ وبِماذا خَطِئتُ إِلَيكَ حتَّى جَلَبتَ عليَّ وعلى مَمْلَكتي هذه الخَطيئَةَ العظيمةَ؟ إنَّكَ صَنَعتَ بي ما لا يُصنَع».

10 ـ وقالَ أَبيمَلِكُ لإِبْراهيم: «ما بَدا لَكَ مِنّي حتَّى فَعَلتَ هذا الأَمْر؟»

11 ـ فقالَ إِبْراهيم: «إنِّي قُلتُ في نَفْسي: لا شَكَّ أنْ لَيسَ في هذا المكانِ خَوفُ الله، فيَقتُلونَني بِسَبَبِ امرَأَتي.

12 ـ وفي الحَقيقةِ هي أُختي، ابنَةُ أَبي. لكِنَّها لَيسَتِ ابنَةَ أُمِّي، فصارتِ امرَأَةً لي.

13 ـ فلَمَّا رَحَّلَني اللّهُ مِن بَيتِ أَبي، قُلتُ لَها: هذا ما تَتَفَضَّلينَ به عَلَيَّ: حَيثُما جِئْنا فقُولي فِيَّ: هو أَخي».

14 ـ فأَخَذَ أَبيمَلِكُ غَنَماً وبَقَراً وخُدَّاماً وخادِمات وأَعْطاها إِبْراهيم ورَدَّ إِليه سارةَ امرَأَته.

15 ـ وقالَ أَبيمَلِك: «هذه أَرْضي بَينَ يَدَيك، فحَيثُما طابَ لَكَ فأَقِمْ فيه».

16 ـ وقالَ لِسارة: «قد أَعطَيتُ أَخاكِ أَلْفَ مِثْقالٍ مِنَ الفِضَّة، تَكونُ لَكِ حِجابَ عَينٍ لِكُلِّ مَن مَعَكِ فتَتَزَكَّينَ تَماماً».

17 ـ فصَلَّى إِبْراهيمُ إلى الله، فعافى اللّهُ أَبيمَلِكَ وامرَأَتَه وخادِماتِه فوَلَدنَ،

18 ـ لأَنَّ الرَّبَّ كانَ قد حَبَسَ كُلَّ رَحِمٍ في بَيتِ أَبيمَلِك، بِسَبَبِ سارةَ امرَأَةِ إِبْراهيم.

الإصحاح 21:

1 ـ وافتَقَدَ الرَّبُّ سارةَ كما قال، وصَنَعَ الرَّبُّ إلى سارةَ كما قال.

6 ـ وقالَت سارة: «جَعَلَ اللّهُ لي ما يُضحِك، فكُلُّ من سَمِعَ بِذلك يَضحَكُ بِشَأني».

8 ـ وكَبِرَ الوَلَدُ وفُطِم، وأَقامَ إِبْراهيمُ مَأدُبَةً عَظيمةً في يَومِ فِطامِ إِسحاق.

9 ـ ورَأَت سارةُ ابنَ هاجَرَ المِصرِيَّةِ الَّذي وَلَدَته لإِبْراهيمَ يَلعَبُ مع ابنِها إِسحاق.

10 ـ فقالَت لإبْراهيم: «اطرُدْ هذه الخادِمةَ وابنَها، فإنَّ ابنَ هذه الجارِيَةِ لَن يَرِثَ مع ابْني إسحاق».

11 ـ فساءَ هذا الكَلامُ جدّاً في عَينَي إبْراهيمَ بِشَأْنِ ابنِه.

12 ـ فقالَ اللهُ لإبْراهيم: «لا يَسُوء في عَينَيك أَمْرُ الصَّبِيِّ وأَمْرُ خادِمَتِك. مَهْما قالَت لَكَ سارة، فاسمَعْ لِقَولِها، لأنَّه بإسحاقَ يَكونُ لَكَ نَسْلٌ باسمِك.

13 ـ وأمَّا ابنُ الخادِمَة، فهو أيضاً أجعَلُه أُمَّةً عظيمةً، لأنَّه نَسلُك».

14 ـ فبَكَّرَ إبْراهيمُ في الصَّباحِ وأَخَذَ خُبزاً وقِربَةَ ماء فأعطاهُما هاجرَ وجَعَلَ الوَلَدَ على كَتِفِها، وصَرَفَها. فمَضَت وتاهَت في بَرِّيَّةِ بِئرَ سَبع.

15 ـ ونَفِدَ الماءُ مِنَ القِربة، فطَرَحَتِ الوَلَدَ تَحتَ بَعضِ الشِّيح.

16 ـ ومَضَت فجَلَسَت تُجاهَه على بُعدِ رَميَةِ قَوس، لأنَّها قالَت: «لا رأَيتُ مَوتَ الوَلَد!». فجَلَسَت تُجاهَه، ورَفَعَت صَوتَها وَبَكَت.

17 ـ وسَمِعَ اللهُ صَوتَ الصَّبِيّ، فنادى مَلاكُ الرَّبِّ هاجَرَ مِنَ السَّماءِ وقالَ لها: «ما لَكِ يا هاجَر؟ لا تخافي، فإنَّ اللهَ قد سَمِعَ صَوتَ الصَّبِيِّ حَيثُ هو.

18 ـ قومي فخُذي الصَّبِيَّ وشُدِّي علَيه يَدَكِ، فإنِّي جاعِلُه أُمَّةً عظيمة».

19 ـ وفتَحَ الله عَينَيها فَرأَت بِئرَ ماءٍ، فمَضَت ومَلأَتِ القِربَةَ ماءً وسَقَتِ الصَّبِيّ.

20 ـ وكانَ اللهُ معَ الصَّبِيِّ حَتَّى كَبِرَ فأقامَ بِالبَرِّيَّة وكانَ رامِياً بالقَوس.

21 ـ وأقامَ بِبَرِّيَّةِ فاران، واتَّخَذَت لَه أُمُّه امرَأَةً مِن أَرضِ مِصْر.

22 ـ وكان في ذلك الزَّمانِ أَنَّ أَبيمَلِك وفيكول، قائِدَ جَيشِه، كَلَّما إبْراهيمَ قائِلَين: «إنَّ اللهَ معَكَ في جميعِ ما تَعمَلُه.

23 ـ والآنَ احلِفْ لي بِاللهِ ههُنا أَنَّكَ لا تَخدَعُني ولا تَخدَعُ ذُرِّيَّتي وخَلَفي، بل تُعامِلُني وتُعامِلُ البَلَدَ الَّذي نَزَلتَ به بِالرَّحمةِ الَّتي عامَلتُكَ بِها».

24 ـ فقالَ إبْراهيم: «أَحْلِف».

25 ـ وعاتَبَ إبْراهيمُ أَبيمَلِكَ بِسَبَبِ بِئرِ الماءِ الَّتي غَصَبَها خَدَمُ أَبيمَلِك.

26 ـ فقالَ أَبيمَلِك: «لم أَعلَمْ مَن فَعَلَ هذا الأَمْر، وأَنتَ لم تُخبِرْني، ولا أَنا سَمِعتُ إِلَّا اليَوم».

27 ـ وأَخَذَ إبْراهيمُ غَنَماً وبَقَراً فأَعْطاها أَبيمَلِك وقَطَعا كِلاهُما عَهداً.

28 ـ ووَضَعَ إبْراهيمُ سَبْعَ نِعاجٍ مِنَ الغَنَمِ على حِدَة،

29 ـ فقال أَبيمَلِك لإبراهيم: «ما هذهِ السَّبعُ النِّعاجُ الَّتي وَضَعتَها على حِدَة؟»

30 ـ قال: «سَبعَ نِعاجٍ تأخُذُ مِن يَدي لِتَكونَ شهادةً لي بِأَنِّي حَفَرتُ هذه البِئْر».

31 ـ ولِذلك سُمِّيَ ذلك المكانُ بِئْرَ سَبْعَ، لأَنَّهما هُناكَ حَلَفا كِلاهُما.

32 ـ وقَطَعا عَهْداً في بِئْرَ سَبع، وقامَ أَبيمَلِكُ وفيكولُ، قائِدُ جَيشِه، ورَجَعا إلى أَرضِ الفَلِسْطينيِّين.

34 ـ وَنزَلَ إبْراهيمُ بِأَرضِ الفَلِسطينيِّينَ أيَّاماً كَثيرة.

الإصحاح 22:

1 ـ وكانَ بَعدَ هذه الأَحْداثِ أَنَّ اللّهَ امتَحَنَ إبْراهيمَ فقالَ له: «يا إِبْراهيم». قالَ: «ها أَنَذا».

2 ـ قال: «خُذِ ابنَكَ وَحيدَكَ الَّذي تُحِبُّه، إسحاق، وامضِ إلى أَرضِ الموريَّا وأَصعِدْه هُناكَ مُحرَقَةً على أَحَدِ الجِبالِ الَّذي أُريكَ».

3 ـ فبَكَّرَ إبْراهيمُ في الصَّباح وشَدَّ على حِمارِهِ وأَخَذَ معَه اثنَينِ مِن خَدَمِه وإسحاقَ ابنَه وشقَّقَ حَطَباً لِلمُحرَقَة، وقامَ ومَضى إلى المَكانِ الَّذي أَراه اللّهُ إِيَّاه.

4 ـ وفي اليَومِ الثالِث، رَفَعَ إبْراهيمُ عَينَيه فرأَى المَكانَ مِن بَعيد.

5 ـ فقالَ إبْراهيمُ لِخادِمَيه: «امكُثا أَنتُما ههُنا معَ الحِمار، وأَنا والصَّبِيُّ نَمْضي إلى هُناكَ فَنَسجُدُ ونَعودُ إِلَيكُما».

6 ـ وأَخَذَ إبْراهيمُ حَطَبَ المُحرَقَة وجَعَلَه على إسحاقَ ابنِه، وأَخَذَ بِيَدِه النَّارَ والسِّكِّين وذَهَبا كِلاهُما معاً.

7 ـ فكَلَّمَ إسحاقُ إبْراهيمَ أَباه قال: «يا أَبَتِ». قال: «ها أَنَذا، يا بُنَيَّ». قال: «هذه النَّارُ والحَطَب، فأَينَ الحَمَلُ لِلمُحرَقة؟»

8 ـ فقالَ إبْراهيم: «اللّهُ يَرَى لِنَفْسِه الحَمَلَ لِلمُحرَقَةِ، يا بُنَيَّ» ومَضيا كِلاهُما معاً.

9 ـ فلَمَّا وَصَلا إلى المَكانِ الَّذي أَراه اللّهُ إيَّاه، بَنى إبْراهيمُ هُناكَ المَذبَح ورتَّبَ الحَطَب ورَبَطَ إسحاقَ ابنَه وجَعَلَه على المَذبَحِ فَوقَ الحَطَب.

10 ـ ومَدَّ إبْراهيمُ يَدَه فأَخَذَ السِّكِّينَ لِيَذبَحَ ابنَه.

12 ـ قال: «لا تَمُدَّ يَدَكَ إلى الصَّبِيّ ولا تَفْعَلْ بِه شَيئاً، فإِنِّي الآنَ عَرَفتُ أَنَّكَ مُتَّقٍ لله، فلم تُمْسِكْ عنِّي ابنَكَ وَحيدَكَ».

13 ـ فَرَفَعَ إبْراهيمُ عَينَيه ونَظَر، فإذا بِكَبْشٍ واحِدٍ عالِقٍ بِقَرنَيه في دَغَل. فعَمَدَ إبْراهيمُ إلى الكَبْشِ وأَخَذَه وأَصعَدَه مُحرَقَةً بَدَلَ ابنِه.

19 ـ ثُمَّ رَجَعَ إبْراهيمُ إلى خادِمَيه، فقاموا ومَضَوا مَعاً إلى بِئرَ سَبْع، وأَقامَ إبْراهيمُ في بِئرَ سَبْع.

ثمة رواية لا صلة لها بأي مصدر من مصادر سفر التكوين، ويبدو أنها مأخوذة ـ كما يذكر تفسير دار المشرق في هوامشه على الترجمة العربية للعهد القديم ـ عن وثيقة قديمة نُقّحت وكيّفت لإبراز دور إبراهيم البطولي في الحرب.

الإصحاح 14:

1 ـ وكانَ في أَيَّامِ أَمْرافَل، مَلِكِ شِنْعار، وأَرْيوك، مَلِكِ أَلاسار، وكَدُرْلاعُومَر، مَلِكِ عَيلام، وتِدْعال، مَلِكِ الأُمَم،

2 ـ أَنَّهم حارَبوا بارَع، مَلِكَ سَدوم، وبِرشاع، مَلِكَ عَمورة، وشِنْاب، مَلِكَ أَدْمة، وشَمْئِيبَر، مَلِكَ صَبوئيم، ومَلِكَ بالَع (وهي صُوعَر).

3 ـ هؤُلاءِ كُلُّهم تَجَمَّعوا في وادي السِّدِّيم (وهو بَحرُ المِلْح).

4 ـ اِثْنَتَي عَشْرَةَ سَنَةً خَضَعوا لِكَدُرْلاعُومَر، وفي الثَّالِثَةَ عَشْرَةَ تَمَرَّدوا.

5 ـ وفي السَّنَةِ الرابِعَةَ عَشْرَةَ أَقبَلَ كَدُرْلاعُومَر والمُلوكُ الَّذينَ معَه فضَرَبوا الرَّفائِيِّينَ في عَشْتاروتَ قَرْنائيم، والزُّوزِيِّينَ في هام، والإِيمِيِّينَ في سَهْلِ قِرْيَتائيم،

6 ـ والحُورِيِّينَ في جَبَلِهم سِعير، حتَّى إيلَ الفارانِ الَّذي عِندَ البَرِّيَّة.

7 ـ ثُمَّ رَجَعوا وجاؤُوا إلى عَينِ القَضاء (وهي قادِش)، فضَرَبوا كُلَّ أَرضِ العَمالِقة وكُلَّ أَرضِ الأَمورِيِّينَ المُقيمينَ في حَصاصونَ تامار.

8 ـ فخَرَجَ مَلِكُ سَدومَ ومَلِكُ عَمورة ومَلِكُ أَدْمة ومَلِكُ صَبوئيم ومَلِكُ بالَع (وهي صُوعَر)،

9 ـ فاصطَفُّوا لِلقِتالِ في وادي السِّدِّيم، على كَدُرْلاعُومَر، مَلِكِ عَيلام، وتِدْعال، مَلِكِ الأُمَم، وأَمْرفال، مَلِكِ شِنْعار، وأَرْيوك، مَلِكِ أَلاسار: أَربَعَةِ مُلوكٍ على خَمْسَة!

10 ـ وفي وادي السِّدِّيم آبارُ حُمَرٍ كَثيرة، فانهَزَمَ مَلِكا سَدومَ وعَمورَة فسَقَطا فيها، والباقونَ هَرَبوا إلى الجَبَل.

11 ـ فأَخَذوا جَميعَ أَمْوالِ سَدومَ وعَمورة وكُلَّ مَؤُونَتِهم ومَضَوا.

12 ـ وأَخَذوا لُوطَ ابنَ أَخي أَبْرام وأَمْوالَه ومَضَوا، وكانَ مُقيماً في سَدوم.

13 ـ فجاءَ مَن أفلَتَ وأخبَرَ أبْرامَ العِبْرانِيّ، وهو مُقيمٌ عِندَ بلُوطِ مَمْرا الأموريّ، أخي أشْكولَ وعانِر، وهُم حُلَفاءُ أبْرام.

14 ـ فلَمَّا سَمِعَ أبْرامُ أنَّ أخاه قد أُسِر، جَنَّدَ رِجالَه المُدَرَّبينَ المَولودينَ في بَيتِه، وعدَدُهُم ثَلاثُ مِئَةٍ وثَمانِيَةَ عَشَر، وجَدَّ في إثْرِهِم حَتَّى دان.

15 ـ وتَفَرَّقَ عَلَيهِم لَيلاً هو ورِجالُه، فَضَرَبَهم وتَعَقَّبَهم حتَّى حُوبَةَ الَّتي في شَمالِ دِمَشق.

16 ـ فاستَرجَعَ جَميعَ الأَموال واستَرَدَّ لُوطاً أخاه وأَمْوالَه والنِّساءَ والقَوم.

17 ـ وعِندَ رُجوعِ أبْرامَ، بَعدَ أن كَسَرَ كَدُرْلاعُومَرَ والمُلوكَ الَّذينَ معَه، خَرَجَ مَلِكُ سَدومَ لِمُلاقاتِه إلى وادي شَوَى (وهو وادي المَلِك).

18 ـ وأخرَجَ مَلْكيصادَق، مَلِكُ شَليم، خُبزاً وخَمْراً، لأَنَّه كانَ كاهِناً للهِ العَلِيّ.

19 ـ وبارَكَ أبْرامَ وقال: «على أبْرامَ بَرَكَةُ اللهِ العَلِيّ خالِقِ السَّمَواتِ والأَرض

20 ـ وتبارَكَ اللهُ العَلِيّ الَّذي أَسلَمَ أعداءَكَ إلى يَدَيكَ». وأَعْطاه أبْرامُ العُشْرَ مِن كُلّ شَيء.

21 ـ وقالَ مَلِكُ سَدومَ لأَبْرام: «أَعْطِني النُّفوس، والأَموالُ خُذْها لك». فقالَ أبْرامُ لِمَلِكِ سَدومَ:

22 ـ «رَفَعتُ يَدي إلى الرَّبِّ الإِلهِ العَلِيّ، خالِقِ السَّمَواتِ والأَرض:

23 ـ لا أَخَذتُ خَيْطاً ولا شَريطَ نَعْلٍ من جَميعِ ما لَكَ، لِئَلَّا تقول: أنا أَغنَيتُ أبْرام.

24 ـ لا شَيءَ لي سوى ما أَكَلَه الغِلْمان ونَصيبِ الرِّجالِ الَّذينَ ذَهَبوا معي: عانِر وأَشْكول ومَمْرا، فهُم يأخُذونَ نَصيبَهم».

إبراهيم: التصوّر القرآني[1]

يتعرّف إبراهيم على اللّه من خلال مراقبة النجوم: ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكباً، قال: هذا ربي؛ فلما أفل، قال لا أحب الآفلين! فلما رأى القمر بازغاً، قال: هذا ربي؛ فلما أفل، قال: لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة، قال هذا ربي! هذا أكبر! فلما أفلت، قال يا قوم إني بريء مما تشركون إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين﴾. وفي نص يروى، كيف أن إبراهيم، يصل إلى معرفة اللّه، من خلال تعرّفه أن الأصنام لا تستطيع أن تأكل أو تنطق. وفي ثالث، يطلب من المؤمنين أن لا يسجدوا للشمس ولا للقمر، بل للّه، الذي خلق الاثنين. إن تأمل تعاقب الليل والنهار، الذي يقوم به إبراهيم، يقوده إلى إنكار الآلهة، وإلى أن يدعو ذاته «بالحنيف». هنا نجد اللّه يختبر إبراهيم: ﴿وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن قال: إني جاعلك للناس إماماً، قال: ومن ذريتي؟ قال: لا ينال عهدي الظالمين﴾. لم يكن إبراهيم يهودياً ولا مسيحياً، بل حنيفاً مسلماً.

إبراهيم يتشاجر مع أبيه: ﴿إذ قال لأبيه: يا أبت، لمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً. يا أبت إني قد جاءني من العلم ما لم يأتك، فاتبعني أهدك صراطاً سوياً. يا أبت لا تعبد الشيطان، إن الشيطان كان للرحمن عصياً. يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان ولياً. قال: أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم! لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني ملياً. قال: سلام عليك، سأستغفر لك ربي، إنه كان بي حفياً. وأعتزلكم وما تدعون من دون اللّه، وأدعوا ربي عسى ألا أكون بدعاء ربي شقياً﴾. وفي نص نقرأ، ﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناماً آلهة؛ إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾؛ فإبراهيم يهزأ من أبيه وقومه الذين يعبدون الأصنام في زمنه ويوضح، أنه حتى أسلافه أيضاً، فإنهم يسمون ضالين. فإبراهيم يقول إنه بريء من أصنام قومه.

---

(1) النص هنا غير مترجم بل مستقى من القرآن وفق تسلسل زمني من سفر التكوين.

إبراهيم يتشاجر مع قومه: ﴿وحاجه قومه؛ قال: أتحاجوني في الله وقد هداني ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً، وسع ربي كل شيء علماً، أفلا تتذكرون. وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً﴾؛ لقد قال إبراهيم ﴿لأبيه وقومه: ما تعبدون. قالوا: نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين. قال: هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون. قالوا: بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون. قال: أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون. فإنهم عدو لي إلا رب العالمين. الذي خلقني فهو يهدين. والذي هو يطعمني ويسقين. وإذا مرضت فهو يشفين. والذي يميتني ثم يحيين﴾. يطلب إبراهيم أيضاً مغفرة خطاياه يوم الدين، ويصلي كي تعطى له الحكمة وأن يلحق بالصالحين، ويطلب أن يجعل له ﴿لسان صدق﴾ في الآخرين. وأراد أيضاً أن لا يخزى والده غير المؤمن في يوم يبعثون؛ وهكذا فالجنة هي ثواب المؤمنين، مثلما هي جهنم مأوى الآثمين. نص آخر يتناول الموضوع ذاته: ﴿إذ جاء إبراهيم ربه بقلب سليم إذ قال لأبيه وقومه: ماذا تعبدون. أأفكاء آلهة دون الله تريدون. فما ظنكم برب العالمين. فنظر نظرة في النجوم. فال: إني سقيم. فتولوا عنه مدبرين. فراغ إلى آلهتهم، فقال: ألا تأكلون. ما لكم لا تنطقون. فراغ عليهم ضرباً باليمين. فأقبلوا إليه يزفون. فقال: أتعبدون ما تنحتون. والله خلقكم وما تعلمون﴾. وقد كان لإبراهيم حزبه الذي إلى جانبه والذي أظهر عداوته وبغضه لمن كان يعاصرهم من غير المؤمنين.

يتبرأ إبراهيم من قومه: ﴿إنني براء مما تعبدون﴾.

ينظر إبراهيم إلى النجوم، ويقول: ﴿إني سقيم﴾؛ ومن ثم يحطّم الأصنام: ﴿فجعلهم (الأصنام) جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون﴾. وهنا، ينفجر الشعب غضباً، لأن إبراهيم حطم الأوثان، ﴿قالوا: من فعل هذا بآلهتنا، إنه لمن الظالمين. قالوا: سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم. قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون. قالوا: أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم؟ قال: بل فعله كبيرهم، فاسألوهم إن كانوا ينطقون. فرجعوا إلى أنفسهم، فقالوا: إنكم أنتم الظالمون. ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون. قال: أفتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم. أفّ لكم ولما تعبدون من دون الله، أفلا تعقلون. قالوا حرّقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين﴾. ويقول بعضهم: ﴿ابنوا له بنياناً، فألقوه في الجحيم﴾.

يتشاجر إبراهيم مع نمرود: ﴿ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربه أن أتاه الله الملك إذ

قال إبراهيم: ربي يحيي ويميت؛ قال: أنا أحيي وأميت؛ قال إبراهيم: فإن الله يأتي بالشمس من المشرق، فأتِ بها من المغرب؛ فبهت الذي كفر...﴾.

يرمي القوم إبراهيم في النار، لكنه ينقذ بكلام الله: ﴿يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم. وأرادوا به كيداً فجعلناهم الآخرين. ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين﴾. ﴿فأرادوا به كيداً فجعلناهم الأسفلين. وقال: إني ذاهب إلى ربي سيهدين﴾. إذن، بحسب القرآن الكريم، فالله هو الذي ينقذ إبراهيم من النار.

يستغفر إبراهيم لأبيه: ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه﴾؛ ﴿واغفر لأبي إنه كان من الضالين. ولا تحزنّي يوم يبعثون﴾.

لكن إبراهيم يتخلى عن والده: ﴿فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إبراهيم﴾.

لوط يؤمن بإبراهيم: ﴿فآمن له لوط، وقال: إني مهاجر إلى ربي؛ إنه هو العزيز الحكيم﴾. هنا، تزور الملائكة إبراهيم: ﴿ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى؛ قالوا: سلاماً، قال سلام؛ فما لبث أن جاء بعجل حنيذ. فلما رأى أن أيديهم لاتصل إليه، نكرهم وأوجس منهم خيفة، قالوا: لا تخف، إنا أرسلنا إلى قوم لوط. وامرأته قائمة، فضحكت، فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب. قالت: يا ويلتى أألد وأنا إنسان عجوز وهذا بعلي شيخاً، إن هذا لشيء عجيب. قالوا: أتعجبين من أمر الله رحمت الله وبركاته عليكم أهل البيت...﴾. وفي نص يسمي ضيوف إبراهيم، ﴿ضيف إبراهيم المكرمين﴾؛ وتقول تحية إبراهيم لهم: ﴿سلام، قوم منكرون﴾. ويبشر الملائكة إبراهيم﴿بغلام عليم﴾. النص ذاته يحكي عن إشارة إبراهيم إلى تأخره في السن. ومن أجل إحضار العجل، يذهب إبراهيم إلى أهله؛ وعندما سمع عن نية الله إهلاك البلدة الآثمة، أشار إلى لوط الذي يقطن هناك.

الملائكة تسمي عائلة إبراهيم أهل البيت. وفي القرآن الكريم يطلق على الكعبة التسمية ﴿بيت﴾ الذي وضع أسسه إبراهيم وإسماعيل، والذي يسمى أيضاً ﴿مقام إبراهيم﴾، وكذلك ﴿مكان البيت﴾.

يتشفع إبراهيم للمدن الآثمة: ﴿فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط. إن إبراهيم لحليم أوّاه منيب. يا إبراهيم أعرضْ عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود﴾؛ فتقول الملائكة لإبراهيم: ﴿إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين﴾. لكن إبراهيم يشير إلى لوط بقوله:﴿إن فيها لوطاً﴾.

الأصنام. رب إنهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم. ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون. ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء. الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق إن ربي لسميع الدعاء. رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي ربنا تقبل دعاء. ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب ﴾.

شفاعة إبراهيم لأجل الأرض: ﴿ وإذ قال إبراهيم: رب اجعل هذا البلد آمناً وارزق أهله ومن الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر؛ قال: ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير ﴾.

ذرية إبراهيم: ﴿ فلما اعتزلهم من دون الله وهبنا له إسحاق ويعقوب وكلاً جعلنا نبياً ﴾؛ ﴿ وهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين. وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين ﴾؛ ﴿ وبشرناه بإسحاق نبيّاً من الصالحين وباركنا عليه وعلى إسحاق... ﴾؛ وحول تبشير الملائكة، يقال: ﴿ فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب ﴾.

إســــــماعيل:

كإبراهيم ذاته، يسمى إسماعيل كمؤسس للعبادة التي تدور حول الكعبة. ويدرج في نهاية الأمر بجانب إبراهيم وإسحاق ضمن قائمة آباء الأرض المقدسة. كما يظهر إسماعيل كرجل لله له الأهمية ذاتها التي للآخرين؛ وفي نهاية الأمر نجد أن إسماعيل، قرآنياً، كإبراهيم وإسحاق ويعقوب، ليس يهودياً ولا نصرانياً؛ كذلك يتلقى إسماعيل وحياً.

إبراهيم يوصي أولاده: ﴿ ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون ﴾.

ديانة إبراهيم: إن إبراهيم لم يكن يهودياً ولا نصرانياً ولا مشركاً بل إمام وحنيف، مطيع لله، شاكر له على نعمه، والله اصطفاه وهداه إلى الطريق القويم. إبراهيم صديق نبي؛ فإبراهيم: الذي وفى. ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين. الله يجعل من إبراهيم صديقاً له: واتخذ الله إبراهيم خليلاً؛ وتوحي لمحمد ذاته تعاليم، والتي أوحيت من قبل

لإبراهيم وغيره من رجال الله السابقين. بل يطلب من محمد ذاته: ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم. لذلك فإنه لا يترك ملة إبراهيم غير السفهاء؛ من هنا يظهر إبراهيم في هذا العالم كأحد المصطفين إلى جانب آدم ونوح وعيسى، وفي العالم الآخر سيكون بين الرجال الصالحين. لقد أعطى الله إبراهيم طائفة الكتاب والحكمة والملك العظيم. إذن على أهل الكتاب أن لا يحاجوا بشأن إبراهيم، فالتوراة والإنجيل لم ينزلا إلا من بعده، وهو بالتالي لا ينتمي لا إلي اليهودية ولا إلى النصرانية الموحاتين من الله. ويبدو أن النبي العربي والذين آمنوا به يعتبرون كأتباع لإبراهيم.

«كتب» إبراهيم وإسماعيل: ثمة ذكر «لصحف» إبراهيم وموسى؛ وكذلك «كتاب إبراهيم»؛ إضافة إلى «كتاب إسماعيل».

المصادر

قصّة إبراهيم: إبراهيم يتعرّف إلى الله

السورة (76: 6 ـ 3؛79 مك): ﴿ فلما جن عليه الليل رأى كوكباً، قال: هذا ربي؛ فلما أفل، قال لا أحب الآفلين! فلما رأى القمر بازغاً، قال: هذا ربي؛ فلما أفل، قال: لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين. فلما رأى الشمس بازغة، قال هذا ربي! هذا أكبر! فلما أفلت، قال يا قوم إني بريء مما تشركون[1] إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً، وما أنا من المشركين ﴾. قارن: (37: 83 ـ 91؛ 2 مك)، حيث يروى؛ كيف أن إبراهيم، يصل إلى معرفة الله، من خلال تعرّفه أن الأصنام لا تستطيع أن تأكل أو تنطق. وبحسب 41: 37 (3 مك)، يطلب من المؤمنين أن لا يسجدوا للشمس ولا للقمر، بل لله، الذي خلق الاثنين.

يخبرنا يوسيفوس في عادياته I، V، 1، أن إبراهيم توصّل إلى معرفة الله، عبر التأمل في الأرض، البحر، الشمس، والقمر: «كان [إبراهيم] رجلاً عميق البصيرة وله موهبة الإقناع القوي والمحاكمة الصحيحة فعبر فضيلته ورؤيا تراءت له أيضاً، آمن أنه في زمن ما، سوف تتغير التصورات الخاطئة المتعارف عليها عن الله وسوف تصحح. في البداية تجرأ على الاعتراف، أن إلهاً فقط، والذي خلق كل شيء، كل شيء البتة، يجب أن يعين الإنسان في الوصول إلى

(1) ﴿ إني بريء مما تشركون ﴾. على نحو شبه دائم تتردد كلمة «بريء» في القرآن الكريم بمعنى: «خال من عبادة الشيطان». هذا ما نجده عند هود (54:11)، في وصف الشيطان، الذي يطلب من الإنسان أن يكفر (59:16)، وعند محمد، الذي يتبرأ من شرك قومه (3:9؛ 42:10؛ 37:11؛ 216:26).

النعيم، أوجدنا عبر عطية خيره ولم نخلق عبر قوة ما. وقد رأى هذا عبر التأمل في الأرض والبحر، الشمس والقمر، وكذلك في تبدلات السماء. وفكر [إبراهيم] قائلاً، لو أن وجود هذه الأشياء المستمر كان عبر وجودها ذاته، فسوف يكون باستطاعتها إذن أن تعتني بالمحافظة على نظامها أيضاً. لكن هذه الأشياء لا تفعل ذلك كما يتضح لنا، ولا تستطيع بالتالي أن تكون مفيدة عبر قواها الخاصة وحدها، وهي تعتمد حتماً إذن على قوة الرب الذي يتحكم في كل شيء، والذي يستأهل أيضاً الشرف والحمد».

يقص علينا فيلو (De Abrahamo, Cohn, 6) أيضاً أن إبراهيم تعلّم من نظام الطبيعة معرفة الله: «بعد أن أضحى هذا (إبراهيم) نصيراً غيوراً للصلاح، وهو الفضيلة الأعلى والأهم، حاول أن يتبع الله وأن يطيع أوامره، هذه الأوامر التي ليست فقط تلك التي رآها معلنة عبر الكلمة والكتابة، بل أيضاً التي تكشف في آيات الطبيعة والتي تتبينها أصدق الحواس (العين) قبل الأذن غير الواثقة والتي لا يعتمد عليها. والذي يرى في الطبيعة النظام الحاكم للعالم والعرف العالي الفائق الوصف، يتعلم، دون أن يقول له أحد كلمة، أن يعيش حياة يقينية ملتزمة بالشريعة»؛ انظر أيضاً: سفر اليوبيل (Kautzsch , II, S62): «وفي هذا الأسبوع السادس من السنة، في عامه الخامس، جلس إبراهيم في القمر الجديد من القمر [الشهر] السابع، وراح يراقب النجوم من المساء إلى الصباح، كي يرى، كيف تكون في السنة الممطرة. وكان وحيداً عندما كان يجلس ويراقب. وجاءت إلى قلبه كلمة، وقالت: كل آيات النجوم وآيات الشمس والقمر، كلها آيات في يد الله....لأي شيء يكشفها...؟». قارن أيضاً: أبوكاليبس أبراهام (تحرير Bonwetsch، 1897 Leipzig، ص 10.): «ما إن جلس إبراهيم ذات يوم في الحقل ورأى نجوم السماء وكله من الله، أخذ ذلك في قلبه؛ وقال: هذه الآلهة، لم تخلق ذلك، فالله خلق السماء والأرض وكل شيء؛ لكننا بشر لا عقول لنا، فنحن لا نؤمن بخالق السماء والأرض، بل نعتقد بالأحجار والخشب والأوهام؛ لكنني أرى وأفهم أن الله كبير، وهو الذي خلق السماء والأرض والكون كله». تقول بيراخوت 32 ب، إن إبراهيم كان أول من أسمى الله «رب»، حيث تسلم الهاغاداه جدلاً على ما يبدو بأسطورة تأمل الطبيعة، لكنها بالمقابل لا توردها. تظهر هذه القصة بالتفصيل للمرة الأولى في التراث اليهودي، في معاسه أبراهام (HI,S ـ 25ff .B Jellink.): «וילך על שפת הנהר וכשבא השמש ויצאו הכוכבים אמר: אלו הם האלהים • אחר כך כשעלה עמוד השחר לא ראה הכוכבים אמר: לו אעבוד את אלו כי אינם אלהים • אחר כך ראה השמים אמר: זה אלי ואנוהו • וכשבא השמש אממר: אין זה אלו והראה הירח

אמר: זה איו ואעבודאותו · כשהח שיך אמר:אין זה אלוה· · ·ישל הממניע: وجاء إلى حافة النهر. وما إن غابت الشمس وظهرت النجوم، حتى قال: هذه إلهي! ثم ما إن ظهر الغسق، ولم يعد يرى النجوم، حتى قال: سوف لن أعبد هذه، فهذه ليست إلهاً. ثم رأى الشمس؛ وقال: هذا إلهي، وسوف أسبح بحمده (خر 15:3) [النص في سفر الخروج: «هذا إلهي، فبه أعجب»]؛ وعندما غابت الشمس، قال هذا أيضاً ليس إلهاً! ثم رأى القمر، وقال: هذا إلهي، سوف أعبده. وما إن حل الظلام، حتى قال: هذا أيضاً ليس إلهاً! لا بد أن هنالك أحداً ما، والذي يسير كل شيء. ثم التقى الملك جبريل، الذي أشار إليه بأنه رسول الله وعلى نحو متزايد تتطابق القصة القرآنية مع ما تقدمه إلينا معاسه أبراهام: ((B H ll,S11 Jellink, כשהיה בן שלש שנים יצא מן המערה הרהר בלבו:מי ברא שמים וארץ ואותי?התפלל כל היום כולו לשמש·ולערב שקע השמש במערב וזרחה הלבנה במזרח· כשראה הירח והכוכבים סביב חירח אמר זהו שברא השמים והארץ ואותי، והכוכבים הללו שריו עבדיו · עמד כל הלילה בתפלה לירח · לבקר שקע הירח במערב וזרח השמש במזרח · אמר: אין ביד אלו כח· · אדון יש עליהם، אליו אתפלל، ואלין אשתחוהה: عندما كان إبراهيم في الثالثة من العمر، خرج من المغارة وجلس متأملاً بعمق: من الذي خلق السماء والأرض ومن الذي خلقني؟ وأمضى اليوم بطوله يصلي للشمس، وفي المساء، غابت الشمس في جهة الغرب، ومن الشرق، بزغ القمر. وحين رأى القمر والنجوم تحيط بالقمر، قال: هذا الذي خلق السماء والأرض وكذلك أنا، وهذه النجوم هم حاشيته وخدمه. وأمضى اليوم بطوله يصلي للقمر. وفي الصباح غاب القمر في جهة الغرب، وبزغت الشمس من الشرق. عندئذ، قال: «كل هذه لا تمتلك قوة. إن رباً فوقها، له سأصلي وأمامه سأسجد».

وبحسب مجموعة المدراشيم الصغيرة Midraschim Sammlung Kleiner (تحرير Horovitz، برلين 1881، الفقرة 1 ص 43 وما بعد)، يراقب إبراهيم في البداية غياب الشمس لكنه لا يراقب النجوم[1]. ويشير غرينباوم[2] إلى فابريشيوس Fabricius (336:l)، حيث يُروى بالاسم عن Suidas فقرة Αβραακμ [أبراهام]، أن إبراهيم، عندما رأى السماء وهي شبه صافية، قد أضحت مظلمة، قال لذاته: «ليس هذا بإله». ومثل ذلك، إنه حين لاحظ أن الشمس

---

(1) بحسب زوهار، فصل براشيت، يصل إبراهيم إلى معرفة الله عبر الشمس الآفلة. وهذا مأخوذ عن سفر إشعياء، 2:41، حيث ينطبق الوصف في هذا الموضع على إبراهيم.

(2) Neue Beiträge, S131

غالباً ما تكون غير مرئية ومظلمة، وأن ضوء القمر ينقص ويزداد، قال: «لا يمكن أن يكون هذان إلهين».

إن المقارنة بين الإطار القرآني للحكاية من ناحية والمواضع المستمدة من الأدبين اليهودي والمسيحي، تظهر أن القرآن الكريم وسفر اليوبيل وأبوكاليبس أبراهام كلها تجعل تأمل النجوم يأتي بادئ ذي بدء. لكن النص من التقليد اليهودي المسمى معاسه أبراهام، الذي ينتمي إلى مرحلة أكثر حداثة، يظهر نوعاً من التأثر بالتقاليد الإسلامية، كما يظهر تعبير אין זה אלה، والذي هو بالفعل مأخوذ عن العربية. لكن سفر اليوبيل، الذي هو موجود لدينا بالكامل فقط عبر ترجمة أثيوبية، التي هي بدورها مأخوذة عن نسخة يونانية للنص العبراني الأصيل (انظر Kautzsch، 31: II)، والذي نادراً ما كان يلعب دوراً بين اليهود زمن محمد، كان بالمقابل يقرأ من قبل المسيحيين[1]، لذلك فمن المحتمل جداً بالتالي، رغم شيوع الحكاية في وقت أكثر حداثة بين اليهود، أن المسيحيين هم الذين رووا على مسامع المسلمين تلك الحكاية.

إن تأمل تعاقب الليل والنهار، الذي يقوم به إبراهيم، يقوده إلى إنكار الآلهة، وإلى أن يدعو ذاته «بالحنيف». ومحمد لم يكن أول من استخدم هذه الكلمة. فكما يظهر فلهاوزن (Reste altar. Heidentums, S. 239، نولدكه (Neue Beiträge, S. 239)، (بول Christiansme,S 119)، هوروفيتس (K.U. S 56 ff)[2]، فإن كلمة حنيف كانت تستخدم بمعنى «تقي». وكما يبدو فإن محمداً تعلق بهذا المعنى للكلمة حيث كان يشير بحنيف إلى الأتقياء الذين لم يسمع بهم اليهود ولا المسيحيون. وبحسب تور أندرا، Kyrohist. Arsskrift, 188، تظهر حنيفية الأنبياء كحقيقة، ليس كطائفة حتماً، بل كتيار توحيدي داخل الديانة العربية. ويقول هوروفيتس (K.U., S 56 f) ما معناه، إن هذه التسمية كانت تطلق على شخص بعينه انشق هرطوقياً عن أخوته في الدين من أتباع العقيدة الأرثوذكسية وكان المعنيّ بذلك وثنياً، وظل يحمل هذا الاسم لاحقاً، لكن بعد أن فهم بمعنى «تقي». على أية حال، لا بد من الإشارة إلى أن محمداً فهم من كلمة حنيف إنساناً، يفترض حصول تبدل فيه، بحيث يحتقر عبادة الأصنام ويعترف بالله على أنه الإله الأوحد. ليس إبراهيم وحده، بحسب 6:79 وما بعد، 16: 122 وما بعد (3 مك)، الذي يجتاز هذا التحول، بل إن محمداً ذاته يتسمى بهذا المعنى حنيفاً؛ انظر: 6:161 وما بعد (3 مك)؛ 105:10 وما بعد (3 مك)؛ وهنا نتذكر بالتالي حانيف العبرانية التي

---

(1) انظر: Harnack, Geschichte der altchristlichen Litertur, 1893,I,S 858

(2) انظر: Schulteß , Orient. Studien, S 86; Horovitz, K.U., S 50

تعني «منافق»، حنابا السريانية وحنيفايا المندائية اللتين تعنيان «عابد الوثن» وربما حنيف العربية التي تعني «المنشق عن ملته». قد يكون محمد بالتالي قد سمع عن أولئك المنشقين عن مللهم، الذين في زمن ما قبل الإسلام أنكروا ديانتهم الأصلية وسموا أنفسهم حنفاء؛ وفي الوقت ذاته راح يفكر بحنيف العربية بمعنى منشق عن ملته الأصلية.

اختبار إبراهيم

السورة (2: 124؛ مد): ﴿وإذا ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن، قال: إني جاعلك للناس إماماً، قال: ومن ذريتي؟ قال: لا ينال عهدي الظالمين﴾. قارن: 33:7؛ 57: 26 (مد).

إغواءات إبراهيم العشر تلعب دوراً كبيراً في الحكاية. وهذا الرقم يعرفه سفر اليوبيل (Kautzsch II:72:19:8) والمنشاه (V Abot:3)؛ لكن الإغواءات تقدم في الهاغاداه (Abot d. R. N. I, 33. Versio II, 96; Perqe d. R. E. 26)[1]، سفر اليوبيل وأفرام السرياني بطريقة مختلفة. أما اللفظة القاسية في القرآن الكريم، بأن ذرية إبراهيم ظالمون لا ينالون «عهد الله»، فسوف يجري تحديد أولئك في موضع آخر (57:6) [فمنهم مهتدٍ]، حيث يسمّى بعض ذرية نوح وإبراهيم «بالمهتدي»، لكن الغالبية فاسقة. إذن ففي زمن المدينة الذي تأتي منه الآية الآنفة الذكر، كان لمحمد رأي لا لبس فيه في اليهود والمسيحيين.

لم يكن إبراهيم يهودياً ولا مسيحياً (2:140؛ 3:67) [لم تقولون إن إبراهيم... كانوا هوداً أو نصارى] ؛[وما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً]. روع أبرهام بالإشارة إلى الأضحية، التي كان اليهود سيشغلون أنفسهم بها أيضاً حتى بعد خسارة مزارهم وبحسب عدد راباه (2:11)، يؤكد الله لأبراهام: «كل أبناءهم الذين سينحدرون منك يوماً، سوف يكونون مثلك». وهكذا فإن محمداً حين سمع بالأسطورة اليهودية، غير معناها وفق الموقف الذي أخذه من اليهود والمسيحيين في الزمن المديني؛ والذي لم يسلم فيه بهم على أنهم ذرية لإبراهيم بحقوق متساوية. أما اعتبار إبراهيم إماماً للبشرية فهو ما ظهر في سفر التكوين 12:3 [ويتبارك بك جميع عشائر الأرض].

(1) انظر: Ginzberg, Haggada, MGWJ, S 534

إبراهيم يتشاجر مع أبيه

السورة (48 ـ 42:19؛ 2 مك) ﴿إذ قال لأبيه: يا أبت، لمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً. يا أبت إني قد جاءني من العلم[1] ما لم يأتك، فاتبعني أهدك صراطاً سوياً، يا أبت لا تعبد الشيطان، إن الشيطان كان للرحمن عصياً. يا أبت إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن فتكون للشيطان ولياً. قال: أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم! لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني ملياً. قال: سلام عليك، سأستغفر لك ربي، إنه كان بي حفياً. وأعتزلكم وما تدعون من دون الله، وأدعوا ربي عسى ألا أكون بدعاء ربي شقياً﴾.

قارن: (6:74؛ 3 مك) [﴿وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر[2] أتتخذ أصناماً آلهة؛ إني أراك وقومك في ضلال مبين﴾]؛ وبحسب 21:56 ـ 51 (2 مك)، يهزأ إبراهيم من أبيه وقومه الذين يعبدون الأصنام في زمنه ويوضح، أنه حتى أسلافه أيضاً، فإنهم يسمون ضالين. أما (43:27 ـ 26؛ 2 مك)، فتجعل إبراهيم يقول إنه بريء من أصنام قومه.

كثير مما ورد في القرآن الكريم يتطابق مع المعركة الكلامية التي، كما يقول سفر اليوبيل (Kautzsch II,S.61 f)، دارت بين إبراهيم ووالده: «وحدث في الأسبوع السادس من السنة السابعة، أن قال أبراهام تارح Terahوالده، الذي كان يتحدث معه: والدي! قال: ها أنا هنا يا ولدي! فقال: ما المعونة والفائدة اللتان تأتيان لنا من هذه الأصنام، التي أنت تقدسها وتنحني أمامها؟ إنها لا روح فيها، بل على الأرجح أنها عجماء، بلا قلب، فلا تقدسها! قدس إله السماوات، الذي ينزل المطر والذي يصنع كل ما على الأرض وكل شيء عبر كلمته ومن وجهه كل الحياة تخرج. لماذا تقدسها، وهي التي لا روح فيها؟ إنها بالتالي من صنع أيدينا، وعلى أكتافهم يحملونها، ومنها لا تستحصل على أية مساعدة، فعيب على الذين يصنعونها، وضائعة ألباب الذين يقدسونها! فقال له أبوه: أعرف، يا ولدي، أيضاً... إلخ». وأوضح والد إبراهيم أنه لا يستطيع قول الحقيقة لقومه، لأنه كان سيموت بشكل أو بآخر.

على نحو مشابه لما يرد في القرآن الكريم، تصف أبوكاليبس أبراهام، تحرير

---

(1) علم تشير هنا إلى الدين القويم باعتباره ثمرة المعرفة. العلم بحسب القرآن الكريم ممتلك فقط تقريباً من قبل الشخوص الكتابيّة. مثلاً: لوط (74:21)؛ يوسف (22:12)؛ موسى (13:28)؛ داود وسليمان (79:21؛ 15:27).

(2) في هذا الموضع يسمى والد إبراهيم «آزر». وكان فرينكل أول من لاحظ أن هذا الاسم مشتق من إيئ ـ آزار. يمكن أن نفكّر بنوع من الارتباط بين آزر وخادم إبراهيم المدعو أليعازر. انظر: Horovitz, K.U., S 85. يمكن لنا أيضاً الإشارة هنا إلى لوقا أيضاً، 24:16؛ انظر: ZDMG 1930, S. 166

Bonwetsch، ص 14، الموقف الرفضي الذي يأخذه إبراهيم ضد أصنام آبائه: «لكني سرت في هذه الطريق بقلب متقلب وإحساس منقسم. وتكلمت بيني وبين ذاتي: ما هذا الذي هو مصنوع للشر، الذي يعمله والدي؟ أليس على الأرجح أنه هو رب أربابه، التي هي تصير عبر إزميله وخراطته وحكمته، أوليس مناسباً على الأرجح أن تكون هي تعبد والدي، لأنها من صنعه؟... فأجبت وقلت له: اسمع يا والدي تيراح، الأرباب تتبارك منك، فأنت ربها، أنت الذي خلقتها، فبركتها إذن فاسدة، ومعونتها بلا جدوى: إذا كان أيّ منها لا يساعد ذاته، فكيف يمكن أن يساعدك أو يباركني؟ وحالما سمع (الأب) كلمتي، صب جام غضبه عليّ، لأني قلت بحق إلهه كلمة قاسية».

وبحسب أبوكاليبس أبراهام، ص17، قال أبراهام لوالده: «حين تسبّح بحمد أيّ من هؤلاء باعتباره إلهاً، فأنت لاعقلاني في مشاعرك». قارن أيضاً: النص ذاته ص 11: «إني أقول لك الحقيقة يا والدي، هذه الآلهة غير جيدة، وحين أنت تؤمن بها، فأنت شرير. فشهر والده عليه السكين، فانزاح إبراهيم جانباً، وتشوشت حواسه...». وبحسب بيت ها مدراش H ـ B، تحرير Jellink، Bd.I S.25، يوضح إبراهيم أن صورة نمرود التي يقدسها والداه، لا تستطيع أن تتحدث بفمها، لا تستطيع أن ترى بعينيها، لا تستطيع أن تسمع بأذنيها ولا تستطيع أن تمشي على قدميها وأنها لا تستطيع أن تفيد ذاتها ولا من يعبدها. ونتيجة لذلك وبخ تارح إبراهيم.

إن الحكاية التي وصلت إلى محمد عن طريق المسيحيين حول شجار إبراهيم مع والده، تظهر في إطارها القرآني، أن محمداً يبرئ الابن المؤمن من واجب الطاعة حيال الأب غير المؤمن. وبحسب الآية 8:29، على الابن أن لا يطيع والديه اللذين يريدان إغواءه كي يعبد الأصنام. هذا التشريع كما يشير غايغر، يرجع إلى أصول يهودية، لكن يمكن أن نجد في المسيحية تعاليم مشابهة (Act.Ap.5,29).

وكون الأصنام لا تستطيع نفعاً، فهذا ما يؤكد عليه محمد لقومه (10:45)؛ (26:53). ومثل إبراهيم، فالبينات تأتي إلى محمد أيضاً (66:40). أما الإشارة إلى ترك إبراهيم عائلته فهي مأخوذة عن سفر التكوين، الإصحاح 12.

إبراهيم يتشاجر مع قومه

السورة (81 ـ 3؛80:6 مك): ﴿ وحاجه قومه؛ قال: أتحاجوني في اللّه وقد هداني ولا أخاف

ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئاً، وسع ربي كل شيء علماً[1]، أفلا تتذكرون. وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطاناً ﴾؛ قارن:(70:9؛ مد)؛ (49 ـ 2:41:19 مك)؛(67 ـ 59:21؛ 2مك).

السورة (82 ـ 2:69:26 مك) ﴿ واتل عليهم نبأ إبراهيم. إذ قال لأبيه وقومه: ما تعبدون. قالوا: نعبد أصناماً فنظل لها عاكفين. قال: هل يسمعونكم إذ تدعون. أو ينفعونكم أو يضرون[2]. قالوا: بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون[3]. قال: أفرأيتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون. فإنهم عدو لي إلا رب العالمين. الذي خلقني فهو يهدين. والذي هو يطعمني ويسقين. وإذا مرضت فهو يشفين. والذي يميتني ثم يحيين ﴾. يطلب إبراهيم أيضاً مغفرة خطاياه يوم الدين، ويصلي كي تعطى له الحكمة وأن يلحق بالصالحين، ويطلب أن يجعل له ﴿ لسان صدق ﴾ في الآخرين. وأراد أيضاً أن لا يخزى والده غير المؤمن في يوم يبعثون؛ وهكذا فالجنة هي ثواب المؤمنين، مثلما هي جهنم مأوى الآثمين. قارن: (19 ـ 16:29؛ 3 مك)؛ (25:29؛ 3 مك).

السورة (96 ـ 83:37؛ 2 مك): ﴿ إذ جاء إبراهيم ربه بقلب سليم[4] إذ قال لأبيه وقومه: ماذا تعبدون. أآلكفاء آلهة دون الله تريدون. فما ظنكم برب العالمين. فنظر نظرة في النجوم. قال: إني سقيم. فتولوا عنه مدبرين. فراغ إلى آلهتهم، فقال: ألا تأكلون. ما لكم لا تنطقون. فراغ عليهم ضرباً باليمين. فأقبلوا إليه يزفون. فقال: أتعبدون ما تنحتون. والله خلقكم وما تعملون ﴾. قارن:(28 ـ 26:43؛ 2 مك)؛ وبحسب (40:6؛ مد)، فقد كان لإبراهيم حزبه الذي إلى جانبه والذي أظهر عداوته وبغضه لمن كان يعاصرهم من غير المؤمنين.

المحاججة التي كانت تتم بين إبراهيم من جهة وأبيه وقومه من جهة أخرى، تكشف

---

(1) غالباً ما يرد هذا التعبير، ﴿ وسع ربيّ كل شيء علماً ﴾؛ هذا ما نجده في 80:6؛ (3 مك)؛ 87:7 (3 مك)؛ 98:20 (2 مك).وبحسب 7:40، يتسع الله برحمته كل شيء، الأمر الذي يمكن مقارنته مع المزمور 9:145.

(2) على الدوام يصف القرآن الكريم عجز الأوثان. فبحسب 73:22 (مد)، لا يستطيعون خلق ذبابة وإذا أخذ منهم الذباب شيئاً لا يمكنهم استرجاعه منه؛ وبحسب 14:53 (3 مك)، لا يمتلكون قوة لفافة نواة التمر. كذلك فهي لا تستطيع مساعدة الإنسان في كشف الضر 39:39 (3 مك).

(3) قول كهذا أو مثيل له يقوله أيضاً قوم محمد لنبيّهم. انظر: 165:2؛ 103:5 (مد)؛ 27:7؛ 10:79؛ 20:31 (3 مك). وبحسب 22 ـ 21:43 (3 مك)، يشير غير المؤمنين في القرى، الذين أرسل الله لهم نذيراً، إلى ديانة أسلافهم.

(4) قلب سليم، قارن: 89:26؛ تماثل التعبير العبراني לבב שלם (أخبار الأيام الأول 38:12)، والمصطلح الآرامي - اليهودي לבב שלים (الترغوم لحبقوق 1:3). قارن: Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, S. 50

كم كان يلعب على نحو متزايد أدوار محمد ذاته. يقول محمد لبني قومه: ﴿أتحاجوننا في الله﴾(139:2، مد)، حيث يؤكد لهم، مثل إبراهيم تماماً، إن الله هداه إلى صراط مستقيم؛ أما سؤال إبراهيم، ﴿هل يسمعونكم إذ تدعون أو ينفعونكم أو يضرون﴾، فيذكرنا بالمزمور 5:115 وما بعد؛ كذلك فإن الإشارة إلى قوة الله في آية ﴿يميتني ثم يحيين﴾ تذكرنا بسفر صموئيل الأول 6:2؛ ومواضع أخرى مشابهة تُقرأ في الليتورجيا اليهودية. ومثل سليمان، يطلب إبراهيم أيضاً المعرفة ويصلي لأجل «لسان الحقيقة»؛ والتعبير يذكرنا بجملة هنا שפת אמת ـ לשון שקר شفة الحق ـ لسان الزور، في سفر الأمثال 19:12.

في الآية (25:43؛ 2 مك)، نجد إبراهيم يقول لقومه: ﴿إنني براء مما تعبدون﴾. وفي زمن المدينة (4:60)، نجد إبراهيم والذين يقفون إلى جانبه يقولون لباقي القوم، ﴿إنا براء منكم﴾[1]؛ كذلك فمحمد يوضح براءته من قومه وأصنامهم في مواضع كثيرة: (19:6؛3 مك)؛ و(35:11؛ 3مك).

وبحسب السورة (89:37 وما بعد؛ 2 مك)، ينظر إبراهيم إلى النجوم، ويقول: ﴿إني سقيم﴾؛ وهذا يظهر الصدى القرآني لما ورد في سفر التكوين، 6 ـ 15;5؛ وكذلك يقول أبو إبراهيم لابنه، في أبوكاليبس أبراهام (تحرير Bonwetsch، ص 1): «لقد وقعنا نحن الاثنين مرضى[2]».

إبراهيم يحطم أصنام والده

السورة (58:21؛ 2 مك): ﴿فجعلهم (الأصنام) جذاذاً إلا كبيراً لهم لعلهم إليه يرجعون﴾. في أبوكاليبس أبراهام (تحرير Bonwetsch، ص 10)، نجد حكاية مشابهة: «في يوم ما، وكان والد إبراهيم يقوم بحفر أصنام، أمره أن يحضر له طعاماً. فتناول إبراهيم أحد الأصنام، وضعه في النار تحت القدر، وقال له: إذا كنت إلهاً، خذ حذرك من القدر! ورأى ما رأى فضحك لذلك كثيراً؛ وقال لأبيه: أبي هذه الأصنام غير جيدة، فهي لا تستطيع أن تحمي ذاتها، فكيف ستحمينا؟... كان والده غاضباً، فقال: لقد وقعنا نحن الاثنان مرضى، يا بني، فأنا أسير باتجاه العدم. بعدئذ، وقف إبراهيم وأخذ الأصنام ووضعها على حمار وجاء بها إلى المدينة ليبيعها. فرأى مستنقعاً من الوحل ضخماً للغاية، فقال للأصنام: إذا كنت آلهة، فحذّري الحمار، كي لا

(1)﴿إنا براء منكم ومما تعبدون﴾. من أجل هذا النص؛ قارن: Horovitz, K.U., S. 42

(2) قارن، بالمناسبة، سفر اليوبيل، ص. 12 وما بعد (Kautzsch, II, S.61f)

يغوص في الوحل. ومضى الحمار وغاص في الطين. فقال لها إبراهيم: «لو كنت آلهة خيّرة، إذن... لاعتنيتم بذواتكم؛ لكنكم آلهة شريرة، وأنتم بالتالي تدعمون الأشرار أيضاً. فتناولها وحطمها...». النص ذاته، ص12، يخبرنا كيف يجد أبراهام الصنم ماروماث Marumath راكعاً أمام أقدام الرب الحديدي ناحوراس Nahoras: «وحدث، عندما رأيت ذلك، أن قلبي اضطرب، وفكرت بعقلي، أني غير قادر، أن أعيده إلى مكانه، أنا، إبراهيم، وحدي، لأنه كان صلباً مصنوعاً من حجر كبير، فذهبت وأعلمت والدي بالأمر. فرحت معه، لأنه وبالكاد استطعنا نحن الاثنان تحريكه، لإعادته إلى مكانه. وبينما كنت أمسكه، سقط رأسه عنه. وحدث أن قال لي والدي، حين رأى رأس الماروماث قد وقع عنه: إبراهيم! فقلت: ها أنا! فقال لي: هات فأساً قصيراً من البيت! فجئته به. وكان يضرب (يبني) ماروماث آخر من حجر آخر لا رأس له، والرأس الذي كان قد سقط عن الماروماث، وضعه فوقه، وحطم ما بقي من الماروماث...». وفي أبوكاليبس أبراهام (تحرير Bonwetsch، ص 13 وما بعد) نجد إبراهيم وقد باع أصناماً في سوريا. ثم يقال بعد ذلك، «ونفر أحد جمالهم (التجار في سوريا) وفزع الحمار وركض ورمى الأصنام عن ظهره؛ فتهشم ثلاثة منها وبقي اثنان سالمين. وحدث وأن رأى السوريون أنه كان بحوزتي أصنام؛ فقالوا لي: لماذا لم تطلعنا أن لديك أصناماً، بحيث كنا نشتريها، قبل أن يسمع الحمار صوت الجمال، ولم تكن بالتالي لتضيع...». ثم باع إبراهيم الصنمين الباقيين ورمى تلك المهشمة في مياه نهر غور، «ومنذ ذلك الوقت لم يكن لها وجود».

هذه الحكاية في الأبوكاليبس تُظهر، كما سنرى، الملامح الأساسية للرواية الهاغادية، التي تحاكي الوصف القرآني المختصر لها: يقول سفر التكوين راباه 19:38:ר' הייה בריה דרב אדא דיפו אמר: תרח עובד לצלמים ומוכר היה·חד זמן נפיק לאתר·הושיב לאברהם מוכר תחתיו·הוה אתי בר איניש בעי דיזבן· והוה אמר ליה: בר כמה שנין· את והוהא"ל: בר חמשין או שתיתין· והוה אמר ליה: ווי ליה לההוא גברא דהוה בר שיתין ובעי למסגד לבר יומא· והוא מתבייש והולך לו· חד זמן אתת חדא איתתא טעינא בידה חדא פינך דסולת· אייל: הא לך، קרב קודדמיהון· קם נסיב בקללסא בידיה ותבההון לכולהון פסיליא، ויהב בוקלסא בידא דרבא דהוה ביניהון· כיון דאתא אבוה אייל: מאן עביד להון כדין؟ אייל: מה נכפור מינך· אתת חדה איתתא טעינא לה חדא פינך דסולת ואמרת לי: האלך، קריב קידמיהון· קריבת לקדמיהון·הוה דין אמר: אנא איכול קדמאי· ודין אמר: אנא איכול קדמאי· קם הדין רבא דהוה ביניהון נסיב בוקלסא ותברינון· א"ל: מה אתה מפלה בי،

וידעון אינון? א"ל: ולא ישמעו אזניך מה שפיך אומר: «قال...ح. حيا: كان تيراح يعبد الأوثان ويبيعها أيضاً. وذات مرة ذهب والده وسمح لإبراهيم بأن يأخذ مكانه كبائع. فجاء إليه رجل وكان يرغب بشراء لأحد الأصنام. فقال له إبراهيم: كم عمرك؟ فأجاب هذا: خمسون سنة أو ستون. فقال الرجل: الويل لرجل عمره ستون عاماً، والذي سينحني لصنم، عمره يوم واحد ليس إلا. فخجل المشتري من نفسه ومضى. وذات مرة جاءت امرأة تحمل في يدها طاسة فيها دقيق ناعم. فقالت لإبراهيم: إذن أنت الذي تقدم القرابين للأصنام! فنهض إبراهيم، تناول بيده عصا، حطم الأصنام كلها، ووضع العصا بيد كبيرهم. وحالما جاء والده، سأله: من فعل بهم (الأصنام) ذلك؟ فقال إبراهيم: لماذا عليّ أن أخفي الأمر عنك؟ لقد جاءت إليّ امرأة تحمل في يدها طاسة فيها دقيق ناعم وقالت لي: أأنت الذي تقدم لها قرباناً! فقال أحدهم: أريد أن آكل أنا أولاً؛ وقال الآخر: أنا آكل أولاً. فنهض أكبرهم، تناول عصا وراح يهشمهم. فقال تيراح لابنه: لماذا تهزأ مني وهل يمكنه فعل ذلك؟ فقال له إبراهيم: أسمعت أذناك إذن، ما يقوله فمك؟[1]».

يمكن أن نجد هذه الحكاية بتفاصيل أكثر عند تانا د.ب. إلياهو زوطا C.25[2]، وهي الرواية التي جاءت من زمن أحدث من سابقتها: «عندما أعطى أبو إبراهيم ابنه سلة مليئة بالأصنام لبيعها في السوق، جاء رجل إلى إبراهيم في السوق وقال له: هل لديك صنم للبيع؟ فقال له إبراهيم: أيّ نوع من الأصنام تريد؟ عندها قال الرجل لإبراهيم: أنا قوي! أعطني صنماً قوياً جداً مثلي! فتناول إبراهيم صنماً، والذي كان أعلى من كل ماعداه، وقال لذلك الرجل: خذ هذا! فقال ذاك الرجل لإبراهيم: وهل هذا الإله قوي مثلي أيضاً؟ فقال إبراهيم له: غبي...! لو لم يكن هذا الإله قوياً جداً، لما انتصبت قامته فوق قامات الآخرين. لكني لن أتحدث معك أكثر حتى تعطيني النقود. وللحال عدّ النقود لإبراهيم، وأخذ الصنم؛ لكن ما إن سار في طريق العودة، حتى قال له إبراهيم: كم تبلغ من العمر؟ فأجاب الرجل: سبعين عاماً! فقال له إبراهيم: أأنت الذي تنحني للصنم الذي اشتريت، أم هو الذي ينحني لك؟ فقال: أنا الذي أنحني له. فقال له إبراهيم: على ما يبدو، إذن، إنك أنت إلهه أكثر مما هو إلهك؛ كيف باستطاعتك، وأنت مولود قبل سبعين سنة، أن تنحني أمام هذا الصنم، الذي بني الآن بالمطرقة؟ فرمى الرجل بالصنم في سلة إبراهيم، واسترد نقوده ومضى. بعدها جاءت أرملة فقيرة، وقالت لإبراهيم: أنا أرملة

---

(1) قارن: غايغر، ص 121.

(2) قارن: B.Beer, Leben Abrahams nach auffassung der jüdischen Sage, Leipzig, 1895,S. 10

فقيرة، فأعطني إلهاً فقيراً جداً مثلي! وللحال أمسك إبراهيم بصنم، والذي كان أقصر من كل ما عداه، وقال للمرأة: خذي هذا الإله. فقالت المرأة لإبراهيم: هذا الإله ثقيل عليَّ للغاية. ولم تستطع حمله. فقال لها إبراهيم: يا غبية، لو لم يكن هذا الوثن أصغر من كل ما عداه، لما وقف أدنى من الجميع. لكنه لن يتحرك من مكانه، حتى تعطيني النقود. وللحال أعطته النقود، وأخذت الوثن. وحالما آبت في طريق العودة، قال لها إبراهيم: كم هو عمرك؟ فقالت المرأة: عمري سنوات عديدة. فقال لها إبراهيم: أتمنى لو تزهق روح المرأة! كيف باستطاعتك أن تركعي أمام هذا الصنم، وأنت خلقت قبل سنوات عديدة، ووالدي صنعه البارحة بالمطرقة؟ وللحال أعادت الصنم إلى السلة وأخذت من إبراهيم نقودها ومضت في حال سبيلها. فأخذ إبراهيم كل الأصنام، وجاء بها إلى والده، تيراح. فقال أولاد تيراح الآخرون: إبراهيم هذا، لا يلائم بيع الأوثان، ونحن نريد أن نصنع منه كاهناً. فسأل إبراهيم: وماذا سيفعل كاهن كهذا؟ فقال له أحدهم: إن عليه تنظيف غرفة الأصنام، سكب الماء أمامها، إطعامها وسقيها... وللحال وضع إبراهيم الطعام والشراب أمامها؛ وقال لها: كلوا واشربوا حتى يعرف واحدنا أنكم من صنع البشرية، وها أنا أقدم لكم الطعام والشراب. لكن ما من أحد تناول حتى الكمية الأدنى من الطعام والشراب. ثم استشهد إبراهيم بالمزمور 5:115 وما بعد: لها أفواه ولا تتكلم، لها عيون ولا تبصر. لها آذان ولا تسمع، لها أنوف ولا تشم. لها أيد ولا تلمس، لها أرجل ولا تمشي. وماذا فعل إبراهيم؟ تناول عصا، فحطم كل الأصنام ورماها في فرن وجلس».

وبحسب معاسه أبراهام (نشر يلنيك، بيت هامدراش، I:25 وما بعد)، الذي هو من زمن أحدث من النصوص السابقة، نرى نمرود وهو يترك إبراهيم قرب الأصنام. وبعد ذلك يقال: فرأى إبراهيم أن الملك ذهب إلى قاعة الاجتماعات، فمد يده وتناول فأساً، وحالما رأى الملك أمامه، قال: الإله أزلي، الإله أزلي (1مل 39:18). وراح يرميها عن قواعدها ويهشمها، وكان بدأ بالأكبر وانتهى بالأصغر، ومن أحدها كان يأخذ الرجلين، ومن الآخر الرأس، الذي كان يسحق منه العينين ومن الآخر القدمين. وهكذا تركها هناك محطمة كلها». جاء نمرود ليجد أصنامه كلها محطمة، والفأس بيد الأكبر فيها.

لكن سفر اليوبيل 12:12 (Kautzsch, II , S.62) ويلنيك (B. _ H,118) يقولان إن إبراهيم يقوم بحرق الأوثان. وبحسب مجموعة المدراشيم الصغيرة، تحقيق Horovitz، برلين Teil 1881 , I 33ff، يختبر إبراهيم قوة الأوثان بحرقها في النار. ومن ثم تحترق كلها. وهكذا فإن هذه الحكاية كانت معروفة للغاية في الدوائر اليهودية، ويبدو أنها لم تكن غير معروفة

بالكامل بين المسيحيين. غنزبزغ[1] يشير هنا إلى فيلاستريوس Et Abraham beatissius frangens idola justificattus: De haeresibus [ترجمتنا المقترحة للنص اللاتيني «وراح أبراهام يضرب الأوثان بالمطرقة محطماً إياها وممحياً إياها عن الوجود»].

إن الإطار القرآني العام للحكاية مشابه لمثيله في الهاغاداه اليهودية. هذا يثبته قول الحكاية القرآنية، إن إبراهيم يعزو إلى الوثن الكبير معرفة من هشم الأوثان. وإذا كانت هذه الرواية تذكرنا بمثيلتها الهاغادية، فهي غير ذات صلة بما كان يدور من حكايا مسيحية أو التي كانت تقرأ في الدوائر المسيحية.

الشعب ينفجر غضباً، لأن إبراهيم حطم الأوثان

السورة (68 ـ 59:21؛ 2 مك) ﴿ قالوا: من فعل هذا بآلهتنا، إنه لمن الظالمين. قالوا: سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم. قالوا فأتوا به على أعين الناس لعلهم يشهدون. قالوا: أأنت فعلت هذا بآلهتنا يا إبراهيم؟ قال: بل فعله كبيرهم، فاسالوهم إن كانوا ينطقون. فرجعوا إلى أنفسهم، فقالوا: إنكم أنتم الظالمون. ثم نكسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون. قال: أفتعبدون من دون اللّه ما لا ينفعكم شيئاً ولا يضركم. أفٍ لكم ولما تعبدون من دون اللّه، أفلا تعقلون. قالوا حرّقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين ﴾. أما (97:37؛ 2 مك) فتجعلهم يقولون: ﴿ ابنوا له بنياناً فألقوه في الجحيم ﴾.

وكون إبراهيم، في إشارته إلى عدمية الأوثان، التي قام بتهشيمها، كان يريد هداية شعبه مثلما أراد من قبل هداية والده، إنما هو نوع من التزيين للحكاية. لكن الهاغاداه التي هي أحدث من تلك المشار إليها آنفاً، معاسه أبراهام (يلنيك؛ بيت ها ـ مدراش؛ ص 32)، تقدم وصفاً للحادثة مشابهاً لذلك المقدم في القرآن الكريم: «ויענו כל העם בוכים ויאמררו: אדוננו המלך תדע לך שאברהם היה יושב אצלם ושמענו שהיה משבר להם»: فأجاب الشعب كله: أيها الملك، يا سيدنا، أتعرف أن إبراهيم كان يجلس عند(أصنامك)، وقد سمعنا أنه هشمها. النص ذاته يحكي لنا كيف طلب أمراء الملك ومستشاره منه: לבנות לו גדר גדול ולהכריז בכל עירו שכל מי שהוא חפץ בעבודת המלך שיביא אל הבית הזה עצים הרבה עד שימלא כל ההמקום עצים פה לפה ואחר כך יבבעירו העצים

(1) MGWJ, 1899, S. 487

באש עד שתעלה השלהבת לשמים ותשליך בתוכם לאברהם· ובזה יאמינו בך לעולם ולא תפסיד אמונתך: أن يبني بيتاً خشبياً وأن ينادى في المدينة كلها بأن كل من يريد خدمة الملك أن يأتي بخشب كثير إلى هذا المبنى حتى يمتلئ المكان كله بالخشب ثم يشعل الخشب حتى يصل اللّهب إلى السماء. ثم يرمى إبراهيم فيه! وبالتالي سوف يثبت المرء في إيمانه ولن يتزعزع هذا الإيمان.

تقول الحكاية اليهودية، إن إبراهيم، كما أوضحنا من قبل، كان يشير إلى لاجدوى الأوثان، في محاولة منه لهداية والده؛ لكن في القرآن الكريم نجد أن المقصود بالهداية قومه.

إذن فالقصة القرآنية تظهر وكأن إبراهيم كان يلعب مع قومه الأدوار التي لعبها النبي العربي ذاته، بل إنه يحاول هدايتهم بالكلمات التي بحاجتها محمد في محاولته هداية قومه.

إبراهيم يتشاجر مع نمرود

السورة (2:258؛ مد): ﴿ألم تر إلى الذي حاجّ إبراهيم في ربه أن أتاه اللّه الملك إذ قال إبراهيم: ربي يحيي ويميت؛ قال: أنا أحيي وأميت؛ قال إبراهيم: فإن اللّه يأتي بالشمس من المشرق، فأتِ بها من المغرب؛ فبهت الذي كفر...﴾ وفي الآيتين (15:14؛ 3 مك) [جبار عنيد] و(24: 50 :2 مك) [كفار عنيد]، تذكرنا تلك التعابير بسفر التكوين 9 ـ 8:1 גבור בארץ [جبار في الأرض...] أو גבור ציד [جبار أمام الرب].

بحسب أرطبانوس، يعلم إبراهيم ملك مصر، فأريطوطس، الاسترولوجيا[1]. وبالنسبة لإبراهيم كأسترولوجي، انظر: يوسيفوس، عاديات، 1,7,1[2]. على نحو مشابه، مثلما هو الطلب الذي يقدمه إبراهيم لنمرود، كي يجعل الشمس تشرق من الغرب، كذلك فإن السؤال، الذي يطرحه أنطونيوس على يهودا، الأمير، يقول بحسب سنهدرين 91ب: מפני מה חמה יוצאת במזרח ושוקעת במערב? א"ל: אי הוא איפכא נמי הכי הוה אמרת לי·א"ל: הכי קאמינא לך: מפני מה שוקעת במערב? א"ל: כדי ליתן שלום לקונה، שנ׳· · ·אמר ליה: ותיתי עד פלגא דרקיע ותתן שלמא ותיעל? משום פיעלים ומשום עוברי דרכים:

«لماذا تشرق الشمس من الشرق وتغرب في الغرب؟ فقال له الحاخام: لو كان الأمر

(1) انظر: Eusabius, Praep. Evang. XI, 18

(2) Schürer des jüdischen Volkes II, S. 281

معكوساً، هل كنت ستطرح السؤال عليَّ أيضاً؟ فقال أنطونيوس: ما أعنيه هو التالي: لماذا تغرب الشمس في الغرب؟ فقال الحاخام: لتقديم السلام والتحيات للخالق (فالشكينا تقيم في الغرب)... فقال أنطونيوس: هل باستطاعة الشمس إذن الوصول إلى منتصف قبة السماء، فتقدم السلام والتحيات ثم تعيد الدخول من جديد في كمها، (وللشمس كم وفق رأي الهاغاداه)، (فأجاب الحاخام: يقال) بسبب العامل والجوال».

يمكننا الربط ربما بين طلب إبراهيم من نمرود، للتدليل على ألوهية الأخير، تغيير مسار الشمس، وبين نص من سنهدرين 90 a، يطلب فيه من الناس عدم تصديق النبي الكاذب الذي يعبد الأصنام، حتى لو أوقف بذاته الشمس وسط قبة السماء؛ يقول النص: «אם יאמר לך נביא עבור על דברי תורה שמע לו، חוץ מעבודה זרה· שאפילו מעמיד לך חמה באמצע רקיע אל תשמע לו: حين يقول لك نبي: انتهك كلمات التوراة، فانصت له، إلا إذا طلب منك أن تعبد الأصنام، فلا تنصت له، حتى لو استطاع هو ذاته إيقاف الشمس وسط قبة السماء».

على نحو مشابه لحديث القرآن الكريم، تتحدث الهاغاداه التي تنتمي إلى زمن أكثر حداثة عن قصة اختبار إبراهيم لنمرود أيضاً؛ كذلك يبدو أن المدراش الذي ينتمي إلى حقبة أقدم من الهاغاداه المشار إليها آنفاً يعرف هذه الرواية. يقول تانا د.ب. الياهو زوطا،ج 25:«וא"ל נמרוד לאברהם: וכי אין אתה יודע שאני אדון של כל המעשים והחמה והלבנה והכוכבים והמזלות ובני האדם מלפני יוצאין כולו ואתה למה אבדת את יראתי؟ באותה שעה נתן הקב"ה בינה לאברהם ואמר לו אברהם לנמרוד: אדוני המלך· · · מנהגו של עולם כך הוא، שמיום שנברא העולם ועד עכשיו היתה החמה יוצאת במזרח ושוקעת במערב· למחר תהא מצוה את החמה שתצא ממערד ותשקע במזרח، ואז אני מעיד בך שאדון כל המעשים אתה: قال نمرود لإبراهيم: ألا تعرف أني رب كل الأفعال، وأن الشمس والقمر والنجوم والكواكب والجنس البشري كلها من أجلي تأتي؟ وأنت، لماذا تطيح بجلالتي كرب معبود؟ فمنح اللّه إبراهيم البصيرة، وقال لنمرود: يا سيدي الملك... هكذا هي دورة العالم، فمنذ اليوم الذي خلق فيه العالم، حتى الآن، الشمس تشرق من الشرق دائماً وتغرب في الغرب. أتود غداً إصدار أوامرك بأن تشرق الشمس من الغرب وتغرب في الشرق، عندها سأشهد لك أنك رب كل ما قد صنع...».

وبحسب مجموعة المدراشيم الصغيرة، تحرير هوروفيتس، ص 43 وما بعد، كان «على

نمرود أن يجعل الشمس تشرق من وقت المغيب إلى الصباح[1]» [2]. لكن سنهدرين، 108 وما بعد، تقول، إن الشمس كانت أصلاً تشرق من الغرب وتغرب في الشرق. وقد غير اللّه ذلك منذ زمن جيل الخطئية.

إذن فالرواية القرآنية تتقاطع للغاية مع مقابلاتها من النصوص اليهودية غير التوراتية.

إبراهيم ينقذ من النار

السورة (70 ـ 69:21 ؛2 مك): ﴿ قلنا: يا نار كوني برداً وسلاماً على إبراهيم. وأرادوا به كيداً فجعلناهم الآخرين. ونجيناه ولوطاً إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين ﴾.

السورة (99 ـ 2؛97:37 مك) ﴿ قالوا ابنوا له بنياناً فألقوه في الجحيم. فأرادوا به كيداً فجعلناهم الأسفلين. وقال: إني ذاهب إلى ربي سيهدين ﴾.

إذن، بحسب القرآن الكريم، فاللّه هو الذي ينقذ إبراهيم من النار.

وهكذا تروي أيضاً بساحيم 118 a: «בשעה שהפיל נמרוד הרשע את אברהם אבינו לתוך כבשן האש אמר גבריאל לפני הקב"ה: רבונו של עולם، ארד ואצנן ואציל את הצדיק מכבשן האש· אמר לו הקב"ה: אני יחיד בעולם، נאה ליחיד להציל את חיחיד: عندما رمى نمرود أبانا إبراهيم في النار، قال الملك جبرائيل للّه: يا رب العالمين، أريد أن أنزل، فأبرد النار وأخلص الصالح من النار. فقال له اللّه: أنا في عالمي فريد، وهو في عالمه فريد؛ ويبدو أن الذي لديه الفرادة، هو الذي سيخلص الآخر الذي لديه الفرادة».

---

(1) هذا ما يرد أيضاً عند يلنيك، بيت هامدراش، الجزء الثاني، ص 118، والجزء الخامس، ص 4. وما بعد.

(2) الحكاية الشهيرة عن شجار إبراهيم مع أبيه أو مع نمرود، والتي تجعل إبراهيم يدعو منافسه إلى عبادة العنصر الأقوى ـ ليس النار، التي تطفئها، ولا المياه التي تقاومها الأرض ولا الأرض التي تضيئها الشمس إلخ (أبوكاليبس أبراهام ص 18 وما بعد؛ نجد تصوراً مشابهاً في سفر التكوين راباه 19:38) ـ إنما ترجع إلى بابا ـ بترا 1. آ، حيث: يتم الحديث عن الأشياء العشرة القاسية التي كانت ستخلق: الجبل، الذي يبعثره الجليد، الذي تذيبه النار، التي تطفئها المياه، التي تحطمها الغيوم، التي تبددها الرياح، التي يقاومها البشر». من أجل موازيات هندية؛ قارن:Indische Marchen , hrsg. Von John , Hertel, Jena, 1921, S. 58f.: «وبحسب هذه الفكرة ينادي الإله القدوس... ويقول له: تزوج ابنتي. لكن حارس العالم (الشمس) الذي ينظر بعينيه كل شيء سيحدث، قال له: الغيوم، أيها الرجل المقدس، أقوى مني... ينادي الراهب حجاب الغيوم، ويقول له: خذ ابنتي إليك! قال حجاب الغيوم: أقوى مني العاصفة... فقال الراهب للعاصفة: خذي أختي! لكن العاصفة أجابت أيها المقدس، أقوى مني الجبال... فنادى الراهب أحد الجبال، وقال له: خذ ابنتي! فقال... نحن لا نستطيع الدفاع عن أنفسنا في وجه الفئران... فنادى الراهب المتخفي أحد السادة الفئران، وقال: خذ ابنتي! فقال السيد الفأر:... كيف سأجلبها إلى جحري؟ إلخ».

وبحسب كل من سفر التكوين راباه 2:63,6:43، 11:42,3:39؛ وسفر اللاويون راباه 4:36؛ وتنحوما لسفر التكوين 19:25,1:12؛ تنحوما لسفر الخروج 29;1؛ تانا د. ب. الياهو زوطا، القسم النهائي، فالملائكة تلوم الله، لأنه يريد شخصياً إنقاذ إبراهيم.

وبحسب مجموعة المدراشيم الصغيرة لهوروفيتس، ص 43 وما بعد، تتشاجر الملائكة حول من سيسمح له بإنقاذ إبراهيم؛ أما في معاسه أبراهام، يلنيك، بيت ها مدراش 32:l، فيأمر الله النار بكلمات القرآن الكريم، قائلاً: «קור، ושלום עלע עבדי אברהם: يا نار كوني برداً وسلاماً على عبدي أبراهام» وبدلاً من נמרוד הרשע؛ يقال הכפור = كافر، وتتطابق אתה מן הכוזבים مع «أنت من الكاذبين» وאמר המגיד = قال لقائله[1].

يعرف المسيحيون هذه الحكاية أيضاً. فجيروم (Quaest.in. Gen.11,28 und Comm. In Jes.zu Cap. 65.8) يعرف الحكاية، لا بل ويربطها مع حكاية أخرى، وتلك مسألة لا تعرفها المدراشيم التي أوردناها من قبل، حيث يقال إن عمر إبراهيم، الذي كان عمره وقت مغادرته حران خمساً وسبعين سنة تك (4:12)، لا يعني عمره منذ ولد، بل منذ وقت إنقاذه من النار، حين ينظر إليه، إذا جاز القول، كمولود من جديد. كذلك أيضاً، فإن أغسطينس (مدينة الله، xvi, 15) يوافق على هذا الافتراض، كما أن مؤرخي الكنيسة اليونانية يقدمون وصفاً للحكاية[2]؛ بل إن المسيحيين السريان يحددون في تقويمهم الكنسي يوماً بعينه، هو الخامس والعشرون من كانون الثاني/ يناير، لتخليد ذكرى نجاة إبراهيم من النار[3].

إذن، لحكاية القرآن ما يماثلها في الدوائر المسيحية. لكن ما يلفت النظر فعلاً هو أن هذه القصة كانت متداولة بين اليهود بمثل تداولها بين المسيحيين، لكن الخط الرئيس

---

(1) قارن: هيرشفيلد، ديوان السموأل، 1931، ص 64. تسمي أبوت د. ر. ن. 33 الإغواءات العشرة التي تعرض لها إبراهيم (أبوت 3:5) إحداها لأور قسديم، لكنها لم تتحدث عن ذلك تفصيلياً. في كتابه حياة أبراهام، ص 112، المقطع 136، يرجع بير أصل الأسطورة إلى سفر التكوين7:15 [وقال له: أنا الرب الذي أخرجك من أور الكلدانيين لأعطيك هذه الأرض ميراثاً لك] حيث يعتقد، أن قصة دانيال والرجال الثلاثة في التنور، وبشكل خاص التعبير الموجود في سفر دانيال 1:3 [בקעת דורא سهل دورا] أعطت السبب لنشوء الأسطورة. إن التشابه بين دورا אורא وأور אור (سواء من دور דור حزقيال 5:24 أو إنها مأخوذة عن الآرامية ד אורא) قريب إلى درجة أنه يمكن للمرء أن يقبل، أن إبراهيم الذي ثار هو أيضاً في المنطقة ذاتها على عبادة الأوثان عند ملوك بابل، كان بانتظاره مصير مماثل. بير (ص 115) إلى أصل فارسي للأسطورة.

(2) قارن: Michalis , spec. geogr. Hebr. S. 112

(3) انظر: Hyde, Hist. rel.vet. Pers , Oxford؛ قارن: Beer, Leben Abrams, S. 113

فيها، المتعلق بالتجربة التي يتعرض لها إبراهيم، يبدو وكأنه من أصل يهودي، وهكذا يمكننا الاقتراح بتأثير يهودي على الأصل المسيحي للحكاية.

من ناحية أخرى، فالحكاية القرآنية التي تتحدث عن أخذ الله إبراهيم إلى فلسطين بعد أن خلصه من النار، تتقاطع بقوة مع نص من عدد راباه 11:2، يقول: כיון שהשליכו אותו לכבשן האש וקדש שמו של הקב"ה ועמד בנסיונו، מיד קרבו הקב"ה לארץ ישראל. בנה לו את הפונדק והיה זן עברים ושבים: ما إن تم إنقاذه (إبراهيم) من النار حيث تجاوز الامتحان، وقدس الله، حتى جاء به الله إلى فلسطين. وهناك، بنى له نزلاً، فكان يطعم الذين يأتون من الدروب. كما أن الكلمات التي يقولها إبراهيم بحسب 99:37، والتي تقول: «إني ذاهب إلى ربي»، تتماثل مع كلمات أليعازر، خادم إبراهيم في سفر التكوين (56:24): שלחוני ואלכה לאדוני: [اصرفوني فأمضي إلى سيدي].

إبراهيم يصلي لأجل والده

السورة (9;114؛ مد): ﴿وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدها إياه﴾. قارن: (47: 19؛ 2 مك)؛ وبحسب (87 ـ 2:86:26 مك) يصلي إبراهيم لربه، قائلاً:﴿ واغفر لأبي إنه كان من الضالين. ولا تخزني يوم يبعثون﴾[1]. وبحسب (4:6؛ مد)، يقول إبراهيم لوالده: ﴿لأستغفرن لك وما أملك من الله شيئاً﴾. يشير غايغر، ص 123، إلى أن الأدب اليهودي لا يعرف شيئاً عن استغفار إبراهيم لأبيه. وربما أن أموراً كهذه كانت متداولة بين المسيحيين.

لكن فكرة «זכות אבות زكاة الأب» تلعب في اليهودية ذلك الدور، بحيث إن تيراح ذاته، رغم أنه لا يحسب ضمن آباء الأرض المقدسة، فإنه، بحسب الرأي اليهودي، يجب أن يدخل العالم الآخر (تكوين راباه 18:38). نعم، فالله يعد إبراهيم بذلك على نحو خاص (בתשרו שיש לאביו חלק לע"ה). وربما أن آراء من هذا القبيل كانت متداولة في جزيرة العرب، خاصة الوعد الذي منح لإبراهيم، وأعطي له بموجبه أبوه. لكن التعاليم المتعلقة بأعطية الأب، التي دائماً تحظى بنوع من التأكيد في اليهودية، مرفوضة من محمد على نحو خاص؛ انظر:

---

(1) ﴿يوم يبعثون﴾ من أجل هذا التعبير؛ قارن: 100:23؛ 67 ـ 66:27 و144:37، التي هي من الحقبة المكية الثانية حيث الربط مع أسف الخاطئين، الذين يرغبون إذا جاءهم الموت أن يعودوا للحياة من جديد، كي يعملوا عملاً صالحاً كانوا تركوه، مع محدودية البشر، الذين لا يعرفون الغيب ولا متى يبعثون، ومع يونس، الذي كان ﴿لبث في بطنه [الحوت] إلى يوم يبعثون﴾؛ في الحقبة المكية الثالثة نجد التعبير في 13:7 (الشيطان يرجو تأجيل عذابه) وفي 22 ـ 21:16(حيث الحديث عن الموتى)؛ نجد تعبير ﴿يوم يبعثون﴾ أيضاً في 56:3 (3 مك).

(2:126؛ مد). ففي زمن المدينة، بحث القرآن الكريم عن شكل لإعادة تفسير، ما تم تقديمه في الحقبة المكية الثانية، حين كان إبراهيم يقدم النصح لأبيه (2, 86:26 مك). بعد أن تم وضع الحدود بين الإسلام وغيره من الديانات، لم يعد ممكناً إضافة أن يستغفر إبراهيم لأبيه، الذي كان عدواً لله.

إبراهيم يتخلى عن والده

السورة (114:9؛ مد):﴿ فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه إبراهيم﴾؛ قارن: (2:48:19 مك).

وبحسب سفر اليوبيل 16:11(Kautzsch , II, S. 61)، «يفترق إبراهيم عن والده حتى لا يتوجب عليه عبادة الأصنام معه. وعلى نحو مشابه يفسر فيلو[1] أيضاً ترك إبراهيم لأور على أنه شجب للأسترولوجيا الكلدانية. وهذا التفسير يعتمده أيضاً سفر تكوين راباه 14:44. أما أبوكاليبس أبراهام، ص 2، فتقول بوضوح: «اترك أباك تيراح واخرج من البيت، حتى لا تقع أنت أيضاً في خطايا بيت والدك». اليهودية المتأخرة، التي تعتبر تبجيل الوالدين כבוד אב ואם شريعة هامة، تجعل إبراهيم ينفصل عن والده في البداية بناء على أمر واضح من الله. انظر: تكوين راباه 7:39: «היה אברהם אבינו מפחד ואומר: אצא ויהיו מחללין בי שם שמים ואומרים: הניח אביו והלך לו לעת זקנתו· א"ל הקב"ה: לך، אני פוטרך מכבוד אב ואם: «لقد وقع أبونا إبراهيم في مشكلة؛ وقال: حين أترك والدي فإن الاسم الإلهي سوف تنتهك حرمته، وسوف يقول الناس لقد هجر والده العجوز وتركه مرذولاً. قال له الله: اذهب، فأنا أقول لك إنك معفى من واجب تبجيل الوالدين».

النص ذاته، يقول لاحقاً، إن إبراهيم، الذي شجب لوقت طويل عبادة والده للأوثان، لم يترك والده قبل ذلك، لأن الله لم يأمره بالمغادرة. من ناحيته، يروي جيروم[2] (Quaest. in.Gen.h.1) أن تيراح مات قبل مغادرة إبراهيم مباشرة.

كلمات القرآن الكريم: ﴿ فلما تبيّن له أنه عدو الله ﴾، تتضمن أن إبراهيم، تبرأ من والده، بناء على معرفة مستقلة، أنه عدو لله. وهنا نجد شيئاً من التماثل مع التراث المسيحي. وكما أظهرنا، فقد كانت اليهودية زمن محمد، تعتبر شريعة تبجيل الوالدين هامة جداً، بحيث

(1) Siegfried, Philo von Alexanderia, Jena 1875, S. 154

(2) Beer, Leben Abrahams, S. 125

استطاع إبراهيم بتلك الكلمات التبرؤ من والده. لكن سفر اليوبيل، مثله مثل فيلو، لم يكن يلعب أيّ دور عند اليهود المتأخرين.

لوط يؤمن بإبراهيم

السورة (3:26:29 مك): ﴿فآمن له لوط، وقال: إني مهاجر إلى ربي؛ إنه هو العزيز الحكيم﴾. إن مصطلح مهاجر يعني، ذلك الذي يهاجر من أجل الجهاد في سبيل الله؛ انظر: (100:4؛ مد).

لا بد من الإشارة إلى الرواية في سفر التكوين (8:13 وما بعد)، التي تحكي عن افتراق لوط عن إبراهيم، وقد فهمت هذه الرواية ربما بأن لوطاً كان يرغب بالهجرة إلى المؤمنين به.

الملائكة تزور إبراهيم

السورة (73 ـ 69:11؛ 3 مك): ﴿ولقد جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى[1]؛ قالوا: سلاماً، قال سلام؛ فما لبث أن جاء بعجل حنيذ. فلما رأى أن أيديهم لا تصل إليه، نكرهم وأوجس منهم خيفة، قالوا: لا تخف، إنا أرسلنا إلى قوم لوط. وامرأته قائمة، فضحكت، فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب. قالت: يا ويلتى أألد وأنا إنسان عجوز وهذا بعلي شيخاً، إن هذا لشيء عجيب. قالوا: أتعجبين من أمر الله رحمت الله وبركاته عليكم أهل البيت...﴾[2].

---

(1) تستخدم بشرى في الحقبة المكية الثانية في الإشارة إلى الخطأة الذين لن ينالوا تلك البشرى (22:25)، بينما في موضع آخر يقال: إن ﴿آيات القرآن وكتاب مبين﴾ هي للمؤمنين ﴿هدى وبشرى﴾ (2 ـ 1:27)؛ قارن: أفسس 3:1. البشرى ذاتها، في الحقبة المكية الثالثة، تعني «الكتاب» (16:89)، أي، القرآن الكريم (16:1.3) الذي هو ﴿تبياناً لكل شيء﴾؛ (قارن: أبوت 22:5)؛ وهو ﴿هدى﴾، ﴿رحمة﴾ و﴿بشرى﴾ للمسلمين! الوعد، الذي تحمله الملائكة إلى إبراهيم، يسمى بشرى (72:11؛ 29:.3)؛ والوارد الذي يرى يوسف في البئر، يصرخ: يا بشرى! هذا غلام! (19: 12). البشرى سوف تعطى للذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنابوا إلى الله (17:39)؛ البشرى سوف تكون للمؤمنين في الدنيا والآخرة (63 ـ 62:10:). يصدّق القرآن الكريم بلغة عربية «كتاب موسى» الذي كان «إماماً» و ﴿رحمة﴾، أما الوحي الجديد فهو ﴿ينذر الذين ظلموا﴾ و ﴿بشرى للمحسنين﴾ (17:46). في الحقبة المدينية تأتي بشرى في وقت مبكر كإشارة إلى القرآن الكريم (91:2)، وفي سياق الحديث عن حروب محمد، يقال: ﴿إني ممدكم بألف من الملائكة﴾ (10 ـ 9:8؛ قارن: 122 ـ 120:3؛ حيث الحديث هنا عن خمسة آلاف ملك)؛ يبدو بالتالي أن بشرى في بداية الحقبة المحمدية ترد جزئياً بمعنى إنجيل المسيح، وأحياناً تبدل لتصبح بمعنى بشارة בשורה مثل בשורה טובה (قارن:2 صم 2.:18؛ 27؛ 2 مل 9:7؛ انظر أيضاً: عدد راباه: 12:14: הקב"ה מבשרך בשרה טובה بيراخوت 9 بـבשורות טובות שמעות רעות): لكنها بالمقابل لا ترد بمعنىבשר، أي، جاء بالأخبار السيئة (مثلاً: 2صم 17:4).

(2) فرجع إلى أهله كما يقول هيرشفيلد، يمكن ربطها بأهل אהל العبرانية، التي تعني «خيمة»؛ قارن: Horovitz, Jewish proper names, S. 191.

في السورة (24:51 وما بعد؛ 1مك)، يسمي ضيوف إبراهيم، ﴿ضيف إبراهيم المكرمين﴾؛ وتقول تحية إبراهيم لهم: ﴿سلام، قوم منكرون﴾. وفي السورة (51:15؛ 2 مك)، يبشر الملائكة إبراهيم ﴿بغلام عليم﴾. النص ذاته يحكي عن إشارة إبراهيم إلى تأخره في السن. ومن أجل إحضار العجل، يذهب إبراهيم إلى أهله (34 ـ 24:51؛1 مك)[1]؛ وعندما سمع عن نية الله إهلاك البلدة الآثمة، أشار إلى لوط الذي يقطن هناك؛ (32 ـ 31:29؛ 3 مك).

الرواية التوراتية حول زيارة الملائكة لإبراهيم (تك 18 وما بعد)، تزينها الهاغاداه بإضافات كثيرة. تقول بابا مصيعا 86 بـوما بعد، التي أشار إليها غايغر (ص 127)، في استشهاد تفصيلي بالحكاية، يأتي على النحو التالي: «ما الذي تعنيه [جملة] (تراءى الرب [لإبراهيم])، عند احتداد النهار (تك 1:18)؟ لقد كان ذلك، في اليوم الثالث الذي أعقب ختن إبراهيم لذاته، حيث جاء الرب، ليستعلم عن أخباره. وقد جعل الرب الشمس تخرج عن مدارها، حتى لا يتوجب على ذلك الصديق (إبراهيم) مجاهدة المعجزات. مع ذلك، يرسل إبراهيم أليعازر. ويخرج هذا الأخير، ولا يجد أياً من (الغرباء الجوّالين). لكن إبراهيم يقول له: لا أصدقك... فيخرج إبراهيم بذاته ويرى الرب واقفاً على الباب... وحالما رأى الرب، أنه مضمد ومربط، قال: ليس من أعراف الأرض، أن تقف هنا. ولذلك يستذكر تك 2:18: فرفع عينيه ونظر، فإذا ثلاثة رجال واقفون بالقرب منه. فلما رآهم، بادر إلى لقائهم. في البداية، وقفوا فوقه، لكن ما إن رأوا أنه يعاني من الآلام، قالوا: ليس هذا من عرف الأرض، ما يحدث هنا. فمن كان الرجال الثلاثة؟ (لقد كانوا الملائكة) ميخائيل وجبرائيل وروفائيل. لقد جاء ميخائيل كي يجلب البشرى لسارة، وجاء روفائيل، كي يشفي إبراهيم، أما جبرائيل، فقد جاء لإنهاء سدوم».

قارن أيضاً: تكوين راباه 9:48: ....«אמר ר׳ לוי: אחד נראה לו בדמות סדקי׳ ואחד בדמות נווטי ואחד בדמות ערבי׳ אמר: אם רואה אני ששכינה ממתות עליהם אני יודע שהן בני אדם גדולים׳ ואם אני רואה אותן חולקין כבוד אלו לאלו אני יודע שהן בני אדם מהוגנין: وقال الحاخام ليفي: ظهر (ملاك) له (إبراهيم) بصورة بائع خبز وآخر بصورة بحّار والثالث في صورة عربي. فقال: عندما رأيت أن الشكينا تنتظركم، عرفت أنكم رجال محترمون. وعندما رأيت أن واحدكم يبرهن عن الشرف للآخر، عرفت أنكم من أصول نبيلة». وقد لاحظ إبراهيم أن الأخير...إلخ.

(1) ربما أنها من زمن أقدم؛ انظر: Noldeke ـ Schwally, I, S. 105

وهكذا، فالهاغاداه ـ قارن أيضاً: «قدوشيم 32 بــكالقرآن الكريم، تؤكد أن إبراهيم لم يتعرف على الملائكة؛ وبوضوح أكثر، يصر أفراهاط، في الترتيلة xx (نشر Wright، ص 391)، على المسألة: «عندما رأى إبراهيم أولئك الملائكة، عاملهم وكأنهم أغراب، فجرى إليهم وارتجاهم الذهاب إلى كوخه والاستراحة عنده، فهو بالتالي يريد الحصول على البركة باعتباره مضيفاً للغرباء. وكان يريد أن يُعجب هؤلاء للغاية، من أنه، وهو الإنسان المحترم، واضع ذاته وقمعها وترجاهم، للغرباء، كي يرتاحوا ويتوقفوا عنده. لذلك، كانت عند إبراهيم دائماً، عادة أن يأخذ الغرباء إليه. وعندما رأى هؤلاء الغرباء، اعتقد أنهم غرباء فقراء، فركض إليهم، وأخذهم إليه كغرباء، فعظمتهم كانت عن عينيه مخفية».

في النص القرآني، نجد أن الملائكة لم يلمسوا الطعام. وكون الملائكة يكتفون بالوقوف، كما لو أنهم يأكلون، نجده على نحو خاص عند يوسيفوس في عادياته l,2,11 وفيلو (De Abraamo, Cohn, 118)، حيث يعتقد الاثنان بمعجزة أن الملائكة لا تأكل ولا تشرب، رغم التصور بأنهم دعوا، كما لو أن الطعام معد لهم كي يتناولوه. والشيء ذاته يزعمه سفر الجامعة راباه 17:3.

وبحسب عدد راباه19:10، أرادت الملائكة أن لا تنتهك أعراف الضيوف وتأكل بالتالي عند إبراهيم. مع ذلك، فقد كانت الكلمة التي تشكروه بها: «אנו אין לפנינו אכילה ושתיה: الطعام والشراب ليسا من الأمور التي تخصنا» (تكوين راباه 12:48)؛ إذن، «שאין אכליה ושתיה למעל: في السماء لا يأكل الإنسان ولا يشرب» (تكوين راباه 16:48)؛ كذلك فالملك، الذي يظهر لوالد شمشون، لا يأكل أي شيء (قض 16:13)؛ على نحو مشابه، فمرافق طوبيا كان يأكل ويشرب ظاهرياً ليس إلا (طو 19:13)؛ أما أفرام السرياني، فيقول، إن إبراهيم وضع أمام الملائكة طعاماً أرضياً، لكن ليس كي يسكت جوعهم (l, 68E OPP)؛ كذلك يزعم ثيودرتوس[1]، أن تقديم الطعام للملائكة مسألة ظاهرية ليس إلا. ووفقاً لرأي محمد، الذي كان عربياً، فإنه لأمر مرفوض، ألا يأكل ضيوف إبراهيم، إذا أظهر لهم الضيافة».

بحسب القرآن الكريم، فإبراهيم يخاف من الملائكة. ويمكن أن نلاحظ شيئاً كهذا في قصة شمشون في سفر القضاة (22:13 وما بعد)؛ أما اندهاش سارة، من أنها كامرأة ستحمل من جديد، وإشارة الملاك أن لا شيء صعب على الله، فتماثل بدقة رواية سفر التكوين 14:18.

(1) Ginzberg, Haggada, MGWJ 1899, S.500

إذن، للرواية القرآنية بالتالي ما يماثلها عند اليهود والمسيحيين.

الملائكة تسمي عائلة إبراهيم أهل البيت. وفي القرآن الكريم يطلق على الكعبة التسمية ﴿بيت﴾ الذي وضع أسسه إبراهيم وإسماعيل (125:2؛ مد)، والذي يسمى أيضاً ﴿مقام إبراهيم﴾ (97:3 مد)، وكذلك ﴿مكان البيت﴾ (26:22؛ مد).

تشفع إبراهيم للمدن الآثمة

السورة (75 ـ 74:11؛ 3 مك): ﴿فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط. إن إبراهيم لحليم أوّاه منيب. يا إبراهيم أعرضْ عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود﴾؛ وفي الآية 31:29، تقول الملائكة لإبراهيم: ﴿إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين﴾. لكن إبراهيم يشير إلى لوط بقوله: ﴿إن فيها لوطاً﴾ (32:29)؛ قارن مع تك 23:18 وما بعد؛ من ناحية أخرى، فسفر التكوين19 ـ 18:18، الذي يقدم الرواية التوراتية لتشفع إبراهيم، يشير، كالقرآن الكريم، إلى الصفات الدينية الأخلاقية عند إبراهيم.

لكن ثمة فرق بين الرواية التوراتية وتلك القرآنية. ففي حين يتحدث إبراهيم فقط بشكل تعميمي عن الصالحين في سدوم الذين يجب أن لا يذهبوا بجريرة الطالحين، سفر التكوين (24:18 وما بعد)، نجد إبراهيم في القرآن الكريم يتشفع إلى اللّه بأن لا يدمر المدينة الآثمة، لأن لوطاً يقطنها. لكن الرواية الأخيرة تتناسب مع سفر التكوين راباه 25:49، حيث يفهم إبراهيم من عبارة «الصالحون العشرة» الذين هم بحسب رأيه موجودون في سدوم، عائلة لوط: ולמה עשרה؟ • • • שהיה סבור שיש שם עשרה: לוט ואשתו וד׳ בנותיו וד׳ חתניו: ولماذا عشرة؟ أعتقد أنهم يمكن أن يكونوا موجودين في سدوم، أي لوط، وزوجه، وبناته الأربع وأولاده بالتبني الأربعة»؛ في القرآن الكريم يبدو التدمير الذي يقرره اللّه للمدن كعقاب، يضرب به اللّه الآثمين،» ﴿كأمر اللّه الذي لا راد له﴾ (1:16 ؛3 مك؛ 38:33؛ مد). لا تستطيع الأوثان إفادة فرعون وقومه في شيء، ﴿لمّا جاء أمر ربك﴾ (101:11، 3 مك). في الجحيم يرغب الكفار أن يقبسوا من نور المؤمنين (هذا يعني أن المؤمنين سوف يحتفظون بمنافعهم). لكن على الكافرين أن يسمعوا، أنهم ارتابوا باللّه حتى جاء أمره، أي حتى حاق بالخاطئين العذاب المحدد لهم (12:57؛ مدنية وربما مكية[1]).

---

(1) يبدو أن الإسلام يرفض تعاليم «عطية الأب» اليهودية. انظر المصدر السابق، ص 114.

لوط يتشاجر مع قومه

السورة (169 ـ 160:26؛ 2 مك): ﴿ إذ قال لهم أخوهم لوط ألا تتقون. إني لكم رسول أمين[1]. فاتقوا الله وأطيعون. وما أسألكم عليه من أجر إن أجري إلا على رب العالمين. أتأتون الذكران من العالمين. وتدرون ما خلق لكم ربكم من أزواجكم بل أنتم قوم عادون. قالوا لئن لم تنته يا لوط لتكونن من المخرجين. قال إني لعملكم من القالين. رب نجني وأهلي مما يعملون ﴾. وبحسب (29 ـ 28:29): ﴿ إنكم لتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من أحد من العالمين. أإنكم لتأتون الرجال وتقطعون السبيل وتأتون في ناديكم المنكر فما كان جواب قومه إلا أن قالوا ائتنا بعذاب الله إن كنت من الصادقين». قارن أيضاً: 14:38 و36 ـ 33:54 ؛2 مك.

إن تذكير لوط لقومه، ليس أصله الروايات التوراتية، بل هو تصور يهودي ـ مسيحي، يفهم منه أن مهمة الملائكة ليس فقط سحب لوط، من أجل إنقاذه، بل أيضاً نصح السدوميين بالتوبة. انظر تكوين راباه: מלמד שפתח להם המקום פתח של תשובה: تقول التعاليم: إن الله فتح لهم باب التوبة». أشياء مشابهة يقولها أفرهاط: «وحاول (لوط) من خلال الملائكة أن يهدي السدوميين، لكن هؤلاء ظلوا على وقاحتهم فغرقوا وماتوا وأحرقوا بالنار والكبريت»[2]. الإنذار القرآني، الذي يشير إلى العيب الذي كان السدوميون يقترفونه (قارن تك 5:19)، مشابه بالصدفة، بطريقة تعبيره، لتعابير رسل الله، في القرآن الكريم، حين ينذرون أقوامهم. فقد قال نوح لقومه: ﴿ ألا تتقون ﴾ (106:26؛ 2 مك)؛ وقالها أيضاً هود لقوم عاد (124:26 ؛2 مك)؛ صالح لثمود (142:26؛ 2 مك)؛ شعيب لأهل مدين (177:26؛ 2 مك)، الله لليهود في سيناء (171:7؛ 2 مك)؛ الياس لقومه (124:3)؛ ومحمد لأهل مكّة (197:2؛ مد؛ 31:10، 3 مك؛ 52:16،3 مك؛ 87:23، 2 مك).

ومثل لوط، لا يتوقع نوح (72:10، 3 مك)، صالح (145:26)، شعيب (180:26)، ومحمد ذاته (95:25؛ 2مك؛ 109:26؛ 2 مك؛ 47:34؛ 3 مك؛ 2:86:38 مك)، أجراً عن الرسالة التي يبلغونها لهم، فأجرهم على الله وحده.

بالمقابل، تقول أبوت، 3:1، «אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס،

---

(1) بحسب الرأي المسيحي يبدو لوط كشخص صالح. انظر: رسالة بطرس الثانية 7:2

(2) Ginzberg, Haggada, MGWJ 1899, S.501

לא היו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמיל עליכם: إنه يجب على المؤمنين أن لا يكونوا مثل الذين يخدمون سيداً، سعياً وراء الأجر، بل كونوا مثل الخدم، الذين يخدمون السيد ليس رغبة بالأجر، بل خوفاً من اللّه».

الرسل يأتون إلى لوط

السورة (64 ـ 61:15؛ 2 مك): ﴿فلما جاء آل لوط المرسلون. قال إنكم قوم منكرون. قالوا بل جئناك بما كانوا فيه يمترون. وأتيناك بالحق وإنا لصادقون﴾. أما الملائكة الذين يظهر أنهم يقبلون دعوة إبراهيم مباشرة، فيرد عليهم، بالقول: ﴿إنكم قوم منكرون﴾ (24:51)؛ وبهذه الكلمات ذاتها يحيي إبراهيم ضيوفه، معتبراً أنهم فقط جاؤوا إلى لوط كي ينقلوا له رسالة اللّه.

وبحسب الرواية التوراتية (تك 3 ـ 1: 19) فقد كان الملائكة بحاجة إلى إلحاح لوط، كي يدخلوا منزله. وهو ما قاد المدراش إلى الملاحظة التالية: (بابا مصيعا 86أ) מכאן שמסרבין לקטן ואין מסרבין לגדול: نستنتج من ذلك أنه ليس من الضروري إنجاز ما يطلبه شخص (رجل) عادي بشكل فوري لكن طلب رجل هام (كبير) يجب إنجازه فوراً. يقدم لنا أوريجانس تعاليم مماثلة[1]. إذن، هذه الحكاية المتعلقة بقبول الملائكة دعوة لوط لتناول الطعام تخرج عن حدود رواية التكوين (3:19)، لكنها موجودة في مصادر أخرى.

خساسة السدوميين

السورة (79 ـ 77:11؛ 3 مك): ﴿ولما جاءت رسلنا لوطاً سيء بهم وضاق بهم ذرعاً، وقال: هذا يوم عصيب. وجاء قومه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات؛ قال: يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر[2] لكم، فاتقوا اللّه ولا تخزون في ضيفي؛ أليس منكم رجل رشيد. قالوا: قد

(1) Ginzberg, Haggada, MGWJ 1899, S.501

(2) ﴿هن أطهر لكم﴾. طهر مفهوم عبادي مثل טהר العبرانيّة. خلال الحقبة المكيّة الأولى (74:4)، صدر الأمر لمحمّد: ﴿وثيابك فطهّر﴾. قارن: تك 2:5. و﴿القرآن... من صحف مطهّرة﴾ (14 ـ 13:80؛ قارن: 89:2). ووحدهم المطهّرون يمسّونه (79:56). في الحقبة المكيّة الثانية، (21:76)، ثمة حديث عن شراب طهور، والذي يشربه الأبرار في الجنّة، مثله أيضاً ﴿ماء طهور﴾، يرسله اللّه من السماء. إلى هذه الحقبة تنتمي أيضاً قصّة قوم لوط، الذين زعموا، أن الملائكة لم تزرهم إلا لأنهم كانوا قوماً ﴿يتطهّرون﴾ (57:27؛ قارن: 80:7). في الحقبة المدينيّة، يتحدّث القرآن الكريم عن أزواج مطهرة، ستكون من نصيب المؤمنين في الجنّة (25:2؛ قارن: 80:7)؛ كما كان على إبراهيم

علمت ما لنا في بناتك من حق وإنك لتعلم ما نريد ﴾.

وبحسب (72 ـ 67:15؛ 2 مك)، يوضح السدوميون، أنهم منعوه عن استقبال الضيوف. كذلك يقال هناك، أنهم كانوا سكارى[1]. أما السورة (56 ـ 2؛54:27 مك)، فتقول، إن سكان سدوم، الذين كان يوبخهم لوط على لا أخلاقيتهم، يطلبون من عائلة لوط مغادرة المدينة.

قارن: تك 9 ـ 4:19؛ من الجدير بالملاحظة هنا، أن لوطاً مثل معظم رسل اللّه في القرآن الكريم، يطلب من القوم غير المؤمنين، أن يخشوا اللّه؛ لكن الرواية التوراتية لا تذكر، أن الآثمين كانوا سكارى.

رسالة الملائكة

السورة (81 ـ 80:11؛ 3 مك): ﴿ قال (لوط): لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد. قالوا: يا لوط إنّا رسل ربّك، لن يصلوا إليك، فاسر بأهلك بقطع من الليل لا يلتفت منكم أحد إلا امرأتك إنه مصيبها ما أصابهم، إن موعدهم الصبح، أليس الصبح بقريب ﴾.

أشياء مشابهة نجدها في السورة (34 ـ 33:29؛ 3 مك)، حيث تطمئن الملائكة لوطاً وأهله، بالقول: لا تخف ولا تحزن.

تقول السورة (66 ـ 65:15؛ 2 مك) إنه على لوط وأهله أن يمضوا إلى حيث يؤمرون، ولا يلتفت أحد منهم إلى الوراء كي لا يكون مع أولئك الآثمين الذين سيقضى عليهم في الصباح.

في حين، بحسب الرواية القرآنيّة، على لوط أن يغادر المدينة في الليل الأكثر ظلمة، بقطع من الليل، فإنه في سفر التكوين (15:19)، يغادرها عند طلوع الفجر. مع ذلك، ففي سفر

وإسماعيل أن ﴿ يطهرا ﴾ الكعبة (125:2؛ قارن: 27:22). «تطهر» تستخدم لتعيين حدود نجاسة النساء (222:2) والطلاق (232:2). يرسل اللّه من السماء ماء على المسلمين، وهم يحاربون، حتى ﴿ يطهرهم ﴾ (8:11). مريم ﴿ مطهرة ﴾ ومصطفاة (42:3)؛ وفي الآية ذاتها نجد أن اللّه ﴿ مطهر ﴾ عيسى من الكافرين (55:3؛ قارن: حز 13:43)؛ وكذلك أيضاً نساء النبي (33:33). إن تعابير مثل ﴿ أطهر لكم ﴾ ترد غالباً في هذا الزمن (مثلاً: 13:58). ثمة رجال يحبّون أن يتطهروا، واللّه يحبّ منهم ذلك (108:9). وعلى محمد أن يأخذ من العرب الصحراويين صدقة، تطهرهم (103:9). واللّه لم يشأ أن يطهر قلوب اليهود (41:5). من أجل قواعد الطهارة؛ قارن:

Rivlin, Gesetz im Koran, Jerusalem, 1943, S. 83 ff.

(1) يقول أبتوفيتسر (Schreben vom 19.IV.32) إن فكرة السدوميين السكارى، مأخوذة ربما عن حكاية أشير إليها في الأغاداه وقدّما ترتوليانوس بالتفصيل، تقول إن دمار سدوم حدث أثناء أحد الأعراس. انظر: مورملشتاين في מנחתבכורים، ص 40 (Festschrift zu Ad. Schwarz 80. Geburtstag).

الخروج (29:12)، בחצי הלילה، نجد أن اليهود يتركون مصر عند منتصف الليل؛ قارن أيضاً من الإصحاح ذاته الآيتين 31 و42. لكن سفر الخروج راباه (7:18): כשם שהפך סדום בלילה כך הרג בכורי מצרים בלילה: كما دمر سدوم بليلة هكذا قتل أبكار المصريين بليلة؛ يمزج تدمير سدوم بالخروج من مصر.

من الممكن أيضاً أن نربط بين «ليس صباحاً بقريبين» وسؤال الحارس وجوابه في سفر إشعيا 12 ـ 11:21 [･･･מה מלילה･･･אתא בקר וגם לילה:ما الليلة... الصباح آت والليل أيضاً]؛ وبحسب سفر الخروج راباه 9:18 على «ليل الملاحظات»، أي ليل الخروج من مصر، فإنه ليس الليل الذي يحدث فيه حزقيال ودانيال ورفاقهم المعجزة فحسب، بل هو أيضاً الليل الذي يظهر فيه المشيح ذاته، كما يمكن أن نستنتج من الآية الواردة عند إشعياء المذكورة آنفاً.

تدمير المدينة والآثمين

السورة (38 ـ 36:54؛ 2 مك): ﴿ولقد راودوه عن ضيفه، فطمسنا أعينهم فذوقوا عذابي ونذر. ولقد صبّحهم بكرة عذاب مستقر﴾.

السورة (83 ـ 82:11؛ 3 مك): ﴿فلما جاء أمرنا جعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليها حجارة من سجيل منضود. مسومة عند ربّك﴾.

قارن: 66:15؛ 74:15؛ 173 ـ 172:26؛ 136:37. وتقول الآية: 45 34؛ 2مك)، إن الله أرسل على المدينة حاصباً. لكن الله يترك في المدينة ﴿آية للذين يخافون العذاب الأليم﴾ (37:51؛ 1 مك). قارن أيضاً: (35:4؛ 3 مك). وبحسب (71:21؛ 2 مك)، ينجي الله لوطاً ﴿إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين﴾. إن أفول السدوميين موصوف في الآية 73:15 بكلمات: ﴿فأخذتهم الصيحة مشرقين﴾.

وكما في سفر التكوين 11:19، كذلك في القرآن الكريم، يضرب العمى السدوميين. والعذاب الذي يحل في الصباح، بالنسبة للقرآن الكريم، هو أمر من الله، الذي يبدو محتوماً. كذلك فإن اجتياح طوفان الخطيئة، في الآية 40:11 (3 مك)، يستهل بكلمات: ﴿حتى إذا جاء أمرنا﴾.

سوف يتم تعذيب السدوميين بحجارة من سجّيل، والتي يمكن مقارنتها مع אגים גדולים [حجارة ضخمة (من السماء)]، التي يرمى بها الملوك المنهزمون، بحسب يش 11:10؛ وبحسب

تك 24:19، فإن سدوم تطحن بالكبريت ومطر النار[1]: [وأمطر الرب على سدوم وعمورة كبريتاً وناراً من السماء]. عن المطر الناري، يتحدّث أيضاً فيلو (De Abrahamo, Cohn, §138 ff)؛ أما يوسيفوس (Bell. Jud. IV, 483 f.)، فيعتبر أن سدوم احترقت بالبرق، كما يتحدّث في عادياته (I، 11، 4)، عن قذائف من نار (όθεζ ενσχηπτει βελος είς τηνπόλιν).

يحذّر محمد المكيين غير المؤمنين به بالحاصب أيضاً (68:17؛ 17:67).

لكن سدوم وعمورة المدمرتين ـ لا تذكر أيّ منهما بالاسم في القرآن الكريم، بل يشار إليهما دائماً بتعبير ﴿المؤتفكة﴾، وهي تسمية يقارنها هيرشفيلد[2] بتعبير מהפכה، الذي يطلق في العهد القديم على سدوم وعمورة بعد تدميرهما[3] ـ تظهران «كآية للّه» لمن يخشى عذاب اللّه. لأجل ذلك؛ قارن: فيلو (De Abrahamo, Cohn,141 ff): «إشارة أوضح على ذلك، حيث يمكن أن نرى هناك: آية تذكّر بالكارثة التي حصلت، حيث الكبريت والنار المتصاعدة أبداً، وهو ما يمكن أن نفتّش عنه هناك. لكن كدليل أساسي واضح على الحالة السعيدة القديمة التي كانت تعيشها الأرض، ثمة مدينة في الجوار تتمدد بقاياها في المناطق المحيطة. والمدينة يقطنها كثير من الناس، وأرضها غنيّة بالطعام والحبوب والثمار عموماً، للبرهان على أن العقاب على أولئك يفرض عبر الحكم الإلهي (عليهم)». وبحسب يوسيفوس، Bell. Jud. IV,483، نجد آثار النيران التي أرسلت من السماء موجودة حتى الآن. وفي سفر الحكمة، 7 ـ 6:10، يقال: «فهي (الحكمة) التي عرفت البار، وصانته بلا عيب أمام اللّه، وحفظته أقوى من حنانه لولده. وهي التي أنقذت البار لما هلك الكافرون، وكان هابطاً من النار الهابطة، على المدن الخمسة. ولا تزال هناك للشهادة على شرّهم، أرض مقفرة يسطع منها دخان، ونبات يثمر ثمراً لا ينضج في أوانه، وعمود من ملح قائم تذكاراً لنفس لم تؤمن».

يظهر في القرآن الكريم أيضاً أن «الآية» تشكّل نوعاً من التوكيد على إرسال رسل العقاب. والعقاب غالباً ما يتماثل بالتالي مع هذه «الآية». من مثل تلك «الآية»، على الأجيال القادمة أن تتعلّم أيضاً. وهكذا كان العقاب، الذي أحاق بقوم لوط، ﴿للناس آية﴾ (37:25؛ 2 مك) أو ﴿لقوم يعقلون﴾(35:29؛ 3 مك). يترك اللّه سفينة نوح كآية (15:54؛ 2 مك). كما أن الطفل الذي ولد لإبراهيم في سن متأخرة لا بدّ أن يكون آية للأجيال التي جاءت بعده (21:19؛ 2

---

(1) قارن: Horovitz, K.U. S.11

(2) Beiträge, S.37

(3)من أجل هذه الكلمة؛ قارن: Horovitz, Jewish proper names, S. 187

مك)؛ على النحو ذاته يتم التعامل مع نجاة فرعون (92:10؛ 2 مك)؛ زكريًا وأمه (91:21؛ مد)، وأعجوبة الذين ناموا زمناً طويلاً (أهل الكهف) (259:2؛ مد). يمكن أن نجد ما يماثل هذه القصة في التراث اليهودي وهي المسماة بحوني. من هنا نفهم، كيف أن المكيين يطلبون من محمد آية كهذه، حتى يكون باستطاعتهم التأكد من رسالته (37:7؛ 3 مك)، مع أنه كان باستطاعة الله جعلهم مؤمنين من خلال آية (4:26؛ 2 مك).

لكن الصيحة أخذت السدوميين، عندما حاق بهم العذاب، مثلما أخذت قوم صالح (67:11؛ 3 مك)، وفرعون وهامان وقارون (40:29؛ 3 مك)، وشعب الحجر (83:15؛ 2 مك)، وشعب آخر، لا يذكر القرآن الكريم اسمه (41:23؛ 2 مك).

زوجة لوط

السورة (57:27؛ 2 مك): ﴿ فأنجيناه (لوط) وأهله إلا امرأته قدّرناها من الغابرين ﴾[1]. قارن: (60:15)؛ (171:26 [2])؛ (135:37) (2 مك).

سوف تلقى زوج لوط، كما تقول نبوءة الملائكة، ما سيلقاه الآخرون من سكّان سدوم: سيصيبها ما أصابهم. انظر (83:11؛ 3 مك)؛ (10:66؛ مد)؛ حيث تذكر زوج لوط بجانب زوج نوح، فالاثنتان تمثّلان زوجين كافرتين لرجلين صالحين. بالمقابل، فسفر التكوين (26:19)، يتحدّث هو أيضاً عن السلوك العنيد لزوج لوط. كما يورد غرينباوم[3] مواضع هاغاديّة، تقول إن زوج لوط لم تكن أفضل من باقي سكّان سدوم. وعندما حضر الملائكة، طلبت ملحاً من الجيران، وكان السدوميّون معروفين بذلك إذا ما حل بهم ضيف. ويذكر غرينباوم[4] أيضاً أسماء لمؤلفين سريان، يقولون إن زوج لوط كانت أخت ملك سدوم، وكان أهل بيت أبيها مغرمين بها للغاية. وهؤلاء أيضاً لم يكونوا يريدون أن يؤمنوا بتدمير سدوم المعلن.

---

(1) من غير الممكن أن الآيتين 33:29؛ 37:51؛ تعنيان أن زوجة لوط المتحوّلة، تظل آية لمن يأتي بعدها. مع ذلك، فالحكاية اليهوديّة تزعم أن عمود الملح الذي تحوّلت إليه زوجة لوط ما يزال موجوداً حتى الآن. انظر: והי'ה ק"מא עמוד דמלח (ترغوم تكوين 19:26).

قارن أيضاً رسالة ندّا التلموديّة، 70 ب. انظر أيضاً: حكمة سليمان، 7:10؛ نشر كاوتش HdqhW Hk/v 493:1P:
Rappaport, Agada und Exegese bei Fl. Josefus, 106 Anm. 99

(2) غالباً ما يضاف إلى اسم زوجة لوط، كما هي الحال عليه عنا، تعبير ﴿ في الغابرين ﴾. ويعتقد شبرنغر (المجلد الأول، ص 493، القسم الأول)، أن أصل الكلمة هو עבר الآراميّة (أو العبريّة)، التي تعني عب أو اجتاز الحدود.

(3) Neue Beiträge, S134

(4) Neue Beiträge, S145

يجب أن يكون إبراهيم مسلماً

السورة (131:2؛ مد): ﴿إذ قال لربّه أسلم؛ فقال: أسلمت لله رب العالمين﴾[1]؛ من جانبها، توضح ملكة سبأ بكلمة أسلمت، خضوعها لإرادة الله، الذي لا بدّ أن تعترف بقوته (44:27؛ 2 مك): [﴿ربّ إني ظلمت نفسي وأسلمت﴾]؛ مثلها مثل محمد ذاته، الذي يحاججه أهل الكتاب، والذي لا بدّ أن يطلب منهم أن يسلموا: (19:3؛ مد). من الجدير بالذكر هنا، أن الطلب المختصر أسلم، لا يتماشى إلا مع إبراهيم، الذي هو كمؤسس للكعبة، كان أيضاً، أول من اعترف بإيمانه بالله.

إبراهيم يؤسّس الكعبة

السورة (129 ـ 127:2؛ مد): ﴿وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت[2] وإسماعيل: ربّنا تقبّل منّا إنك أنت السميع العليم. ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة[3] لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التوّاب الرحيم. ربّنا وابعث فيهم رسولاً[4] منهم يتلو[5] عليهم

---

(1) إن تعبير ﴿فلماً أسلما﴾، الذي يقال عن إبراهيم وإسماعيل، إنما يعني فقط، «أسلما ذاتيهما لإرادة الله». ولم تبدأ كلمة «أسلم» بأخذ معنى «اعتنق الإسلام» إلا تدريجياً. لكن ليدتسبارسكي يعيد ترجمة هذه الكلمة ليصبح معناها، «يدخل في دين الإسلام»؛ انظر:ZSI, S.86؛ بالمقابل، فإن هوروفيتس يعتبر أن المعنى الأساسي هو تسليم الذات؛ انظر: K.U., S. 55. وهذا المعنى مستمد عن الآراميّة؛ قارن השלם في عزرا 19:7؛ دانيال 26:5؛ انظر أيضاً: בא והשלים עצמו לקדוש ברוך הוא וקב לעיו עול מלכות שמים (تنحوما، تحرير بوبر؛ ص 36). إن الكلمات الأساسيّة التي تهمنا هنا قد لا تكون موجودة بغير اللغة الآراميّة: وأشلم نفشيه لقديشا بريخ هو ואשלם נפשיה לקדישא בריך הו، وهذه قريبة جداً من التعبير العربي: أسلم لرب العالمين (هوروفيتس، المصدر السابق). من أجل التعبير أسلم؛ قارن: Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, S. 115

المرقاة السامريّة أيضاً تسمّي إبراهيم: أوّل المؤمنين في العالم.

(2)) تسمّي الملائكة عائلة إبراهيم، ﴿أهل البيت﴾ (73:11؛ 3 مك). الكعبة تسمّى أيضاً ﴿البيت العتيق﴾(29:22؛ مد) و﴿البيت المعمور﴾ (4:52؛ 1 مك)، الذي هو، كمقام إبراهيم، جعل مثابة للناس (152:2). الله يسمّى ﴿رب هذا البيت﴾(106:3؛ 1مك). و«البيت» هو هدف رحلة الحج.

البيت كلمة من أصل عربي؛ انظر: Rivlin, Gesetz im Koran, Jerusalem, 1943, S.26.

(3) قارن: (40:14؛ 3 مك). لأن ذريّة إبراهيم لا تسلم لله، فإنهم لا ينالون عهده (124:2)، مع ذلك، فإن كثيرين منهم يهدون إلى صراط مستقيم (87:6؛ 3 مك). المسلم الصالح يدعو كي يرزق ذريّة صالحة، مؤمنة. وهكذا فعل أيضاً زكريّا (38:3؛ مد). إن الذين آمنوا واتبعتهم ذريتهم بإيمان، ستلتحق بهم ذريتهم في الجنّة، وسوف توازى الأعمال الصالحة بين الجميع (52:21؛ 1 مك).

(4) في (246:2)، يطلب بنو إسرائيل: ابعث لنا ملاكاً.

(5) في الحقبة المكيّة الأولى ترد «تلا» بمعنى «قرأ»، وذلك في سياق الحديث عن آثم مجهول الاسم، والذي حين تتلى

عليه آيات الله، يقول، ﴿ أساطير الأولين ﴾ 15:68)). وتشير (68:37) إلى نوع من التداول لكتابات متوارثة، حيث يقال إن العرب، الذين كان محمد يحمل إليهم كتاباً موحى، ﴿ أم لكم كتب فيه تدرسون ﴾ أساطير الأولين بالتالي هي جزء من الأدب الموحى لأهل الكتاب.

في الحقبة المكيّة الثانية (3:37)، نجد حديثاً عن الملائكة الذين يتلون الذكر؛ وإذا ما أخذنا الآيتين 4:37 و5:37 معاً، نصادف نوعاً من الشهادة بأنه لا إله إلا الله، رب السموات والأرض، وهو ما يذكرنا بالتسبيح الإلهي في الصلوات الثماني عشرة عند اليهود. من هذه الحقبة أيضاً نصادف «تلا» ذات العلاقة بحكايا كتابيّة متناقلة تقليديّاً. هذا ما نجده في 69:26: ﴿ واتل عليهم نبأ إبراهيم ﴾. وحين كانت تتلى «آيات الرحمن»، (قارن: تث 22:6؛ 2:29؛ 4:16)، أي عجائب التاريخ، على أنبياء الله ورسله السابقين، كانوا يخرّون سجّداً باكين (58:19). من تلك الحقبة يأتي أيضاً التصوّر، بأن الذين ﴿ أوتوا العلم ﴾، حين يتلى القرآن عليهم، ﴿ يخرّون للأذقان سجداً، ويقولون سبحان ربّنا إن وعده كان مفعولاً ﴾ (109 ـ 107:17). من أجل أن يقرأ هذا الكتاب الموحى بسهولة ويسر، تمّ إنزاله مفرّقاً (107:7 ـ ﴿ فرّقناه لتقرأه ﴾. قارن: פרקים). هذا يمكن أن يقودنا مع هوروفيتس (بحوث قرآنيّة، ص 70)، إلى نتيجة مفادها، أن جمع القرآن وقتها لم يكن قد تم الانتهاء منه، بحيث لا بد في كل مرّة من تلاوته مفرّقاً؛ وهو ما يذكّرنا برسالة غطين 60 آ: מגלה מגלה נתנה. من هنا، ثمة نوع من التلاقي بين نمط القراءة المفرّقة للقرآن الكريم، وقراءة اليهود على نحو مقطّع للتوراة (פרשיות). على محمد أيضاً أن يتلو كتاب الله، الذي ﴿ لا مبدّل لكلماته ﴾ (27:18).

أثناء الحقبة المكيّة الثالثة، وفي نقاش محمد مع معارضيه، يتم استخدام صيغ حادّة، يُردّ بها على الكاذب الكافر، الذي يتقسّى بصلف، حين يسمع آيات الله، كما لو أنه لم يسمعها (8:45). بل إن الكافرين يعترضون، حين كانت تتلى على مسامعهم ﴿ آيات بيّنات ﴾، بالقول: ﴿ ائتوا بآبائنا ﴾ (25:45). هؤلاء الكفّار يشيحون بوجههم أيضا بحدّة عنه، الذي ﴿ كان على بيّنة من ربّه ويتلوه [القرآن الكريم] شاهد منه ومن قبله كتاب موسى ﴾(17:11). يتلو الله على محمد قصّة موسى وفرعون (3:28). على أية حال، يحمي محمد ذاته من ملاحظة ممكنة من أهل الكتاب بأن تقاليده الكتابيّة غالباً ما كانت تحمل طابع سوء الفهم، بأنه لم يكن حين أعطى الله الوصايا على سيناء (44:28)؛ وما كان ثاوياً في أهل مدين يتلو عليهم ﴿ الآيات ﴾ (45:28). لكن أهل لكتاب يشهدون على كون الوحي الجديد يتطابق مع القديم، حيث يقولون، حين يتلى القرآن الكريم على مسامعهم، ﴿ آمنّا به إنه الحق من ربّنا ﴾ (53 ـ 52:28). في جهنّم سيسأل الكفّار، ﴿ ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربّكم ﴾ (71:39). يطلب من محمد ذاته التالي: ﴿ اتل ما أوحي إليك من الكتاب وأقم الصلاة ﴾ (45:29). فعليه الإيمان أن ما أنزل على أهل الكتاب وما أنزل عليه واحد (46:29). لكن محمداً لم يكن يتلو من قبل الكتاب المنزّل من كتاب ولا يخطه بيده اليمنى، حتى لا يرتاب المبطلون، بل ﴿ هو آيات بيّنات في صدور الذين أوتوا العلم ﴾ (48 ـ 47:29). وعلى سؤال الكافرين، ﴿ لولا أنزل عليه آيات من ربّه ﴾ (50:29)، نجد الجواب القائل، ﴿ أولم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ﴾ (51:29). كان طلب قومه، ﴿ ائت بقرآن غير هذا أو بدّله ﴾ (15:10)، الأمر الذي يرد عليه بالقول، ﴿ لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به ﴾ (16:10). يعطى محمد النص التالي: ﴿ وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا وكنّا عليه شهوداً ﴾ (61:10). في هذه الحقبة أيضاً، يطلب من محمد أن يتلو قصّة نوح (71:10). يتلو عليهم آيات بيّنات، فيقول قومه، ﴿ ما هذا إلا رجل منكم يريد أن يصدّكم عمّا كان يعبد آباؤكم ﴾؛ أو أنهم نظروا إلى التعاليم الجديدة على أنها كذب أو سحر (43:10). لكن العرب لم يؤتوا كتباً يدرسونها ولا أرسل إليهم نذير (44:34). أما الذين يتلون ﴿ كتاب الله ﴾ ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة فسوف يوفون أجورهم ويزاد من فضله (29:35). يقول الكفّار عمّا يتلى عليهم من آيات إنه سحر (7:46). وفي نهاية الحقبة المكيّة الثالثة يتمّ تقديم تصوّر للديكالوغ بالكلمات التالية: ﴿ تعالوا أتلُ ما حرّم ربّكم عليكم ﴾(150:6).

آياتك ويعلّمهم الكتاب والحكمة ويزكّيهم ﴾.

وتظهر (28 ـ 26:22؛ مد) على نحو خاص هدف إبراهيم من بناء البيت ـ الكعبة: ﴿ وإذ بوأنا لإبراهيم مكان البيت أن لا تشرك[1] بي شيئاً، وطهّر بيتي للطائفين والقائمين والركّع السجود. وأذّن في الناس بالحج يأتوك رجالاً وعلى كلّ ضامر يأتين من كل فجّ عميق. ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام، فكلوا منها وأطعموا البائس الفقير... ﴾. وفي (96:3؛ مد)، يسمّى ﴿ مقام إبراهيم ﴾[2] أول بيت وضع للناس وهو مبارك.

قارن سفر اليوبيل (24:22، وما بعد) (Kautzsch, II, S 78)، حيث يقول إبراهيم ليعقوب قبل موته: «لقد بنيت هذا البيت لي، كي يبقى اسمي في الأرض، التي أعطيت لك ولبنيك إلى الأبد، وسوف يسمّى بيت إبراهيم. ستعطى لك ولبنيك إلى الأبد، وستبني بيتي وتضع اسمي أمام الله».

بالعودة إلى آراء الباحثين الغربيين في المسألة، فإن سميث[3] يرى في تصوّر تأسيس

في الحقبة المدينيّة ترد «تلا» ضمن التوبيخ الموجّه لليهود: ﴿ أتأمرون الناس بالبرّ وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب ﴾ (44:2؛ قارن: متى 2:23 وما بعد). في الآية (121:2)، نجد كلاماً عن الذين أعطاهم الله الكتاب، وهم يتلونه حق تلاوته. اليهود والمسيحيّون، يحاربون بعضهم بعضاً، والطرفان يتلون الكتاب (113:2). محمد هو رسول الله، الذي ﴿ يتلو صحفاً مطهرة ﴾ (2:98). وهو ينتمي إلى الأميين (אמות העולם، من أجل هذه الكلمة؛ انظر: هوروفيتس، دراسات قرآنيّة، ص 52)، كي يتلو عليهم آياته (2:63). حين تتلى هذه الآيات على المؤمنين، يزداد إيمانهم (2:8). وليس باستطاعتهم من ثم أن يكفروا (100:3). يطلب من اليهود ما يلي: ﴿ فأتوا بالتوراة فاتلوها إن كنتم صادقين ﴾(93:3). من أهل الكتاب جماعة يتلون ﴿ آيات الله ﴾ آناء الليل (113:3). تأتي «تلا» في (127:4) كتعبير عن الحدود في ما يتلى من لكتاب. الذكر بالنسبة للمؤمنين هو ﴿ آيات الله مبينات ﴾ يتلوها الرسول (11:65). عند تلاوة كهذه، تبدو وجوه الكفار ممتعضة. ويحبّون الهجوم على الذين يتلون عليهم (72:22). أما قصّة قابيل وهابيل فتستهل بكلمات، تقول: ﴿ واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق ﴾ (27:5).

(1) ﴿ لا تشرك بالله ﴾، يحذّر بها لقمان ابنه (31:12؛ 3 مك). كذلك فالديكالوغ القرآنيّة، تأمر: لا تشرك به شيئاً.

(2) تشير «مقام» أيضاً إلى مكان محدد سيكون لكل إنسان في العالم الآخر (164:37؛ 51:44؛ 2 مك). من أجل«مقام» מקום كمكان للصلاة؛ انظر: بيراخوت 6 بـ: כל הקבע מקום לתפלתו אלהי אברהם יהיה בעזרו וכשמת אומרין עלין: אי חסיד، אי עניו מתלמידיו של אברהם אבינו: ها نحن نعيّن لك مكاناً للصلاة، يقف بجانب إله إبراهيم، وحين تموت، يقال: أيها المتواضع، أيها الصالح من بين تلاميذ أبينا إبراهيم. من التكوين 27:19، يمكننا أن نتلمس أن إبراهيم حدد مكاناً للصلاة.

(3) Bible and Islam, London, 1897, S. 40

إبراهيم للكعبة، تداعيات مع بناء إبراهيم لمذبح الرب، كما يقول التكوين[1]. أما غريمّه[2]، بالمقابل، فيعتبر أنه في المسألة نوع مناورة متعمدة. من ناحيته، يشير رودلف[3] إلى المسيحيين العرب، الذين التمسوا العذر في تبجيلهم للكعبة[4]، بعد اعتناقهم المسيحيّة على هذا الأساس، الأمر الذي قد يكون مصدر هذا التصوّر على الأرجح. بأية حال، فالرأي الذي يرى في إبراهيم أباً للمؤمنين المستقبليين (رومية 11:4، وما بعد)، هو رأي مسيحي كما يتضح. مع ذلك، فالمسيح يرفض، بحسب متّى (9:3)، رأي الفريسيين والصدوقيين الذي يشيرون فيه إلى إبراهيم كأب لهم. لكن رسالة رومية (16:4)، تتحدّث عن إيمان إبراهيم الذي هو «أب لنا جميعاً»، والذي هو «أب لأمم كثيرة» (قارن: تك 5:17)، الذي لم يكن ضعيف الإيمان (قارن: تك 17:17)، وقد صدق وعد الملاك له ولسارة وهما اللذان كانا عجوزين (رو 20 ـ 19:4).

وهكذا، فالمسيحيّة، كما اليهوديّة، أسبغت على إبراهيم مكانة كبيرة، حيث تسميه كما آباء الأرض المقدسة الآخرين، אבינו أباً.

سوف يري الله إبراهيم كيف يحيي الموتى

السورة (260:2؛ مد): ﴿وإذ قال إبراهيم رب! أرني كيف تحيي الموتى! قال: أوَلم تؤمن؟ قال: بلى ولكن ليطمئن قلبي! قال: فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهن يأتينك سعياً﴾.

يشكّل الإيمان بقيامة الموتى عقيدة هامة عند محمد؛ وهي العقيدة التي تلعب دوراً هاماً في المسيحيّة (قارن: متى 31:22؛ مرقص 25:12؛ يوحنا 25:5 25:5؛ أعمال الرسل26:8؛ رومية 17:4؛ 1 كو 16:15؛ عبرانيون 19:11؛ وغيرها كثير من المواضع) واليهوديّة (תחיית המתים) على حد سواء. ومن خلالها أوضح لأتباعه عبر حكايا كتابيّة مختلفة مناسبة التعاليم المتعلّقة بعودة الحياة؛ وهكذا، عبر التضحية بالبقرة الصهباء، بجسدها القتيل، الذي لا يعرف قاتله، الذي كان سيضرب، تم القبول بمسألة العودة الجديدة إلى الحياة، كما يتوضح لنا (73:2؛ مد)؛

---

(1) بحسب بيراخوت، كما يقول ريفلين، الحدود في القرآن، ص 24، المقطع 1، فإن إبراهيم رأى الهيكل، لكنه هو شخصياً لم يبنه.

(2) Mohammed I, S. 60

(3) Die abhängigkeit des Qorans vom Judentum und Christenum, Stuttgart 1922, S. 46.

(4) انظر أيضاً: Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, S.190

Noldeke ـ schwally I, S. 147

مثلها مثل حكاية خلق أحد الطيور من خلال الصوت بوساطة عيسى. وفي سفر التكوين (11 ـ 9:15)، ترد الحكاية التالية: [«فقال له [الله]: خذ لي عجلة في سنتها الثالثة وعنزة في سنتها الثالثة وكبشاً في سنته الثالثة ويمامة وجوزلاً. فأخذ له جميع هذه وشطرها أنصافاً، ثم جعل كلّ شطر قبالة الآخر، والطائران لم يشطرهما. فانقضّت الجوارح على الجثث، فطردها أبرام»]؛ ونحن من جهتنا نرجح هنا، أن إعادة ترتيب القصة السابقة الواردة في التكوين والذي نجده في القرآن الكريم، ليس بحد ذاته نشر لحكاية تم سماعها عند اليهود أو المسيحيين، بل لأن النص القرآني يعتبر، أن إبراهيم لم يقطّع الطيور إلا ليظهر، كيف يستطيع الله إعادة الموتى إلى الحياة. مع ذلك، فالحقيقة أن عالم الأساطير اليهودي ـ المسيحي لا يعرف إضافات كتلك القرآنيّة على القصة الكتابيّة.

بالمقابل، يمكننا القول ببساطة، إن ثمة حكاية خياليّة في التلمود نجدها في بابا بترا (74 ب)، يمكن إيرادها هنا، وإن كان يبدو أن لا لها علاقة بالقصّة القرآنيّة، تتحدّث عن حجر كريم تحيط به أفعى. يعضّ حاخام رأس الأفعى فيتغضّن الحجر الكريم وتعود الأفعى إلى الحياة.

الله في القرآن الكريم هو محيي الموتى (50:30؛ 39:41؛ 9:42؛ 33:46؛ 40:75)؛ والمواضع المشار إليها آنفاً قابلة لأن تقارن مع العهد الجديد ومع سفر صموئيل الأول [«الرب يحيي ويميت»]. و«محيي الموتى» تتطابق أيضاً مع تعبير في الليتورجيا اليهوديّة תחיית המתים، والذي هو مشهور جداً كأحد أسماء الله في البركات الثماني عشرة.

إبراهيم يطلب ابناً

السورة (100:37؛ 2 مك): «[قال إبراهيم لله]: ربّ هب لي ابناً من الصالحين». قارن: تك (2:15): [«فقال أبرام: أيها السيّد الرب، ماذا تعطيني؟ إني منصرف عقيماً، وقيّم بيتي هو أليعازر الدمشقي. وقال أبرام: إن لم ترزقني نسلاً...»].

مثل إبراهيم، الذي يرجو الله، ربّ هب لي ابناً من الصالحين، يصلّي زكريّا (38:8): ﴿هب لي من لدنك ذريّة طيّبة﴾. أما الذين يجزون، فيقولون بحسب (64:25): ﴿هب لنا من أزواجنا وذريتنا قرّة أعين﴾.

إبراهيم يضحّي بابنه

السورة (107 ـ 102:37؛ 2 مك): ﴿فلما بلغ معه (إسحاق) السعي؛ قال (إبراهيم): يا بني،

إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى! قال: يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. فلما أسلما وتلّه للجبين، وناديناه أن يا إبراهيم، قد صدقت الرؤيا، إنا كذلك نجزي المحسنين. إن هذا لهو البلاء[1] المبين. وفديناه بذبح عظيم﴾.

الولد الذي كان على إبراهيم أن يضحي به، ليس كما يقول سفر التكوين (22)، إسحاق، بل إسماعيل، كما يظهر من الآية (112:37). أما الروايات المتعلقة بإسماعيل، فقد أوردها غايغر في كتابه، ماذا أخذ محمد عن اليهوديّة، ص 134، مستشهداً بسفري التكوين راباه، 38، وبابا بترا،16 ب؛ وخلاصة الأمر أن إسماعيل يتوب في حياة أبيه.

إذا كانت كلمات الآية، فلما بلغ معه السعي تعني، أن إسحاق أضحى كبيراً بما يكفي لأن يكون ذا فائدة لوالده، يمكننا بالتالي أن نقارنها مع يوسيفوس، عاديات، 1 ،13 ،I؛ حيث يقال، إن إسحاق كان يعمل كلّ ما في وسعه من أجل الوصول إلى فضيلة وكان حاضراً على الدوام لمساعدة والديه والوقوف بجانبهما في كلّ شيء.

يمكن مقارنة مسألة ظهور الله لإبراهيم في الحلم طالباً منه التضحية بإسحاق، ببعض آيات في الكتاب المقدّس مثل تكوين3:20؛ عدد 20:22، والتي تحكي عن سهولة إظهار الله لذاته في لحلم، حيث يعلن من خلاله رغباته. لا بدّ أن نتذكّر أنه في بيركه د راف أليعازر، 31، وهي من أحدث النصوص اليهودية، يطلب الله من إبراهيم أن يضحي بإسحاق. لكن على ما يبدو فإن أصل الحكاية موجود في نص أقدم، هو تنحوما: « באותה שעה נפל פחד ויראה גדולה על יצחק שלא ראה בידו כלום להתקרב· הרגיש בדבר במה שעתיד להיות·בקש לאמר: אייה השה לעולה? אמר: לו: הואיל ואמרת، הקב״ה בחר בך؛ אמר: אם בחר בי، הרי נפשי נתונה לו، עלי، דמי צר לי מאוד· ואף על פי כן: וילכו שניהם יחדיו· בודאי זה לשחוט וזה להשחט: ينتاب إسحاق قلق ورعب كبيران؛ فلم ير في يد أبيه شيئاً يمكن النظر إليه على أنه قربان للتضحية. وراح يتفكّر بما قد حدث. فتساءل: أين هو الحمل للمحرقة؟ (تك 7:22). فقال له إبراهيم: كونك سألت، (فسوف أجيبك): قد اختارك الله قرباناً! فقال له إسحاق: إذا كان هو اختارني قرباناً، لا بدّ أن أسلّم له، رغم قلقي على دمي. مع ذلك، يقال في النص: ومضيا كلاهما معاً. وذلك يعني: الأول كي يَذبح، والثاني كي يُذبح».

---

(1) من أجل ﴿إن هذا لهو البلاء المبين﴾؛ قارن: 46:2 حيث يسمّى قتل فرعون لأبناء اليهود «بلاء»؛ كما أن بلاء تطلق على الحرب على الكافرين: 137:7؛ 32:44؛ و17:8.

يمكن مقارنة الإشارة الهاغاديّة إلى تسليم إبراهيم وابنه، بعبارة ﴿ فلما أسلما ﴾ القرآنيّة. (انظر: المصدر السابق، ص 156، مقطع 3).

في أبوكريفا العهد الجديد، Clemens an die Korinthier، تحرير هنكه، ص 492؛ يقال: «مضى إسحاق طوعيّاً وبإيمان راسخ، أنه في المستقبل القريب، سيُقدّم قرباناً إلى المحرقة».

بالنسبة للامتحان الذي يجتازه إبراهيم، يشير سفر التكوين بشكل خاص إلى أمر الله لإبراهيم (1:22)، الذي تسميه سنهدرين، «الاختيار الصعب». أما الأضحيّة الربّانيّة التي تم تخليص إبراهيم بوساطتها، فهي بحسب القرآن الكريم، ذلك الكبش، الذي يقدّمه الله لإبراهيم، في نهاية المطاف، كبديل للابن الذي لم يكن ليتم ذبحه كقربان، كما يقول أيضاً سفر التكوين (13:22). يوضّح الأمر سفر التكوين راباه، 14:56؛ فيقول: «וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת תבנו··· אמר: רבונו של עולם، הוי רואה דמו של איל זה כאלו דמו של יצחק בוני، אימוריו כאלו אימוריו דיצחק בני، כהדא דתנן: הרי זו תחת זו، הרי זו תמורת זו הרי זו תלופי זו، הרי זו תמורה··· הוי רואה כאלו הקרבתי את יצחק בני תחלהו את״כ הקרבתיא תה איל הזה תחתיו: فعمد إبراهيم إلى كبش وأخذه وأصعده محرقة بدل ابنه (تك 13:22)... قال إبراهيم: يا رب العالمين، انظر إلى دم الكبش، كما لو كان دم ابني إسحاق. انظر إلى أعضاء الكبش القربان، كما لو كانت أعضاء ابني إسحاق القربان... انظر إلى المسألة، كما لو أني قدمت ابني إسحاق في بداية الأمر قرباناً، ثم استبدل بهذا الكبش مكانه».

كذلك فإن أبوت، 6:5، تتحدث هي أيضاً عن كبش المحرقة، وذلك باعتباره من ضمن تلك الأشياء التي خلقها الله في غسق يوم الخليقة السادس. إذن، للحكاية القرآنيّة ما يماثلها عند اليهود.

الله يري إبراهيم ملكوت السماوات والأرض

السورة (75:6؛ 3 مك): ﴿ وكذلك نري إبراهيم ملكوت[1] السموات والأرض وليكون من الموقنين ﴾. عن الرحلة السماوية ورؤيا إبراهيم، تتحدث الأبوكاليبس، تحرير Bonwetsch،

(1) «ملكوت» كلمة من أصل عبراني أو آرامي؛ قارن: 184:7؛ 23:90؛ 83:36؛ انظر: Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, S. 33; Fraenkel, De vocabulis...peregrines, Diss. Leiden, 1890, S.22; Horovitz, Jewish Proper Names, S. 222

ص 62: «وحملني (الملك لإبراهيم) إلى حدود لهيب النار، وصعدنا مع ريح كثيرة فوق السماء، المتماسكة فوق الأرجاء». وهناك رأى إبراهيم نوراً قوياً وفي هذا النور رأى الناس يتجولون، ويتعبدون فيه كلمة الله غير المعروفة. ويطلب من إبراهيم أيضاً أن يعبد الله، ويرى رؤيا مشابهة لرؤيا حزقيال. وفي السماء السادسة رأى «الأرض وثمرها وما يتحرك فوقها، وما ينفح الروح فيها وقوة ناسها وكفر الأنفس التي عليها ودلائل الصحة عندهم وبداية عملهم...» وبحسب تكوين راباه، 22:44، يري الله إبراهيم جهنم، مملكة السبي، الشريعة والهيكل. وبحسب رأي آخر، المرجع ذاته 25:44، يري الله إبراهيم كل أسرار هذا العالم والعالم الآخر، وما حدث حتى هذا اليوم، أو ما سيحدث أيضاً حتى مجيء المسيح. قارن: بس.د. را. كاهانا 5، وخروج راباه 5:51.

صلاة إبراهيم

السورة (41 ـ 34:14؛ مد[1]): ﴿وإذ قال إبراهيم: رب اجعل هذا البلد آمناً واجنبني وبنيَّ أن نعبد الأصنام. رب إنهن أضللن كثيراً من الناس فمن تبعني فإنه مني ومن عصاني فإنك غفور رحيم. ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون. ربنا إنك تعلم ما نخفي وما نعلن وما يخفى على الله من شيء في الأرض ولا في السماء. الحمد لله الذي وهب لي على الكبر إسماعيل وإسحاق إن ربي لسميع الدعاء. رب اجعلني مقيم الصلاة ومن ذريتي[2] ربنا تقبل دعاء. ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب﴾.قارن (124:2؛ مد).

وبحسب سفر اليوبيل، يصلي إبراهيم مراراً وتكراراً من أجل أولاده؛ قارن، على نحو خاص 7:22؛ (Kautzsch ,II ,77)، وما بعد: «يا رب، ليكن خيرك وسلامك على عبدك وعلى ذرية أولاده، فيكونوا شعبك المجتبى ووريثاً من بين كل شعوب الأرض من الآن وفي كل أيام أجناس الأرض في كل الأبديات».

---

(1) Noldeke _ schwally I, S. 152

(2) «ذريّة» تستخدم غالباً في الإشارة إلى شخوص من الكتاب المقدّس. هكذا هو الحال مع آدم (64:17؛ 48:18)؛ نوح (75:37)؛ إبراهيم (118:2؛ 122؛ 84:6)؛ إسحاق (113:37)؛ لوط (26:26)؛ وزكريّا (30:3). غالباً ما تستعمل زرع זרע، كما هي الحال في العهد القديم، كتسمية لذريّة إبراهيم.

تعرف تعنيت (ll,10,4 آ) من التلمود الأورشليمي أيضاً، أن إبراهيم كان قلقاً على مستقبل ذريته فصلى للرب من أجل رفاهيتهم: «אמר אברהם לפני הקב"ה: רבון העולמים, גלוי וידוע לבניך שבשעה שאמרת לי להעלות את יצחק בני היה לי מה להשיב ולומר לפניך: אתמול אמרת לי: כי ביצחק יקרא לך זרע, ועכשיו אתה אומר: והעלהו שם לעולה. ה"ו לא עשיתי כן אלא כבשתי את יצרי ועשיתי רצונך. כן יהי רצון מלפניכ... שבשעה שיהיו בניו של יצחק בני נכנסים לידי צרה ואין להם מי ילמד עלהים סניגוריא אתה תהא מלמד עליהם סניגוריא... قال إبراهيم له: يا رب العالمين! معروف وواضح لك، عندما طلبت مني أن أضحي بابني إسحاق، أنه كان باستطاعتي أن أقول لك: البارحة قلت لي، كما هو مكتوب في سفر التكوين 12:2[فقال الله لإبراهيم: لا يسوء في عينيك أمر الصبي وأمر خادمتك. مهما قالت لك سارة، فاسمع لقولها، لأنه بإسحاق يكون نسل باسمك. وأما ابن الخادمة، فهو أيضاً اجعله أمة عظيمة، لأنه نسلك]، والآن تقول لي، كما هو مكتوب في سفر التكوين 2:22[قال: خذ ابنك وحيدك الذي تحبه، إسحاق، وامض إلى أرض الموريا وأصعده هناك محرقة على أحد الجبال الذي أريك]. مع ذلك، فقد كان بعيداً عن ذهني، أن أفعل شيئاً كهذا، فقمعت ميلي وحققت إرادتك. لذلك، إلى الأبد، يا ربي، إذا شئت، أنه، إذا أحد من سلالة ابني إسحاق مر بصعوبات فائقة ولم يلتقطه أحد، أنت خذ بالتالي دور المدافع...». على نحو مشابه لصلاة إبراهيم تسير، أيضاً طلبة داود التي يتفوه بها (عدد راباه 2:19) أمام الله: «והיה דוד מתפלל עליהם ואמר: אתה ה' תשמרים. נטר אורייתהון בלבהון, תנצרם מן הדור זו לעולם: وصلى داود من أجلهم (ذريته)؛ وقال: احمهم، يا رب، إن شئت (مز 8:12)؛ هذا يعني، حافظ على تعاليمك في قلوبهم وثبتها في هذا الجيل إلى الأبد». بالمناسبة، فإن صلاة إبراهيم القرآنية تظهر كم كان على إبراهيم أن يلعب أدوار محمد ذاته. إن ﴿ مقام إبراهيم ﴾ يسمى أيضاً في 97:3، ﴿ آمناً ﴾ (قارن: 57:28؛ 68:29)، وأنه على أبناء إبراهيم أن لا يقعوا في الخطيئة، حتى لا يكون عليهم بالتالي، كالكافرين، الذين يفعلون أموراً كهذه، أن يبرروا ذلك يوم الدين (18:25). عليهم أيضاً المحافظة على الصلاة دائماً؛ عندئذ أولئك، الذين يقيمون الصلاة في الأرض، الذين يمكّنهم الله في الأرض، سوف يقدم لهم عون الله (42:22). إن طلبة: اغفر لي ولوالدي... إلخ، يوجهها بصيغ مختلفة كل الأنبياء لله (147:3 [النص القرآني هو: ربنا اغفر لنا ذنوبنا])، وفي معظم الأحوال تتوافق صلاة نوح مع طلبة إبراهيم (28:71): رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمناً وللمؤمنين والمؤمنات. بالمقابل نجد كلمات: **فمن**

تبعني فإنه مني فقط في موضع قرآني مورد آنفاً (36:14)، وهي تذكرنا بكلمات المسيح (متى 19:4): «وقال لهم: اتبعاني أجعل منكما صيادي بشر». قارن: متى 38:1: «ومن لم يحمل صليبه ويتبعني، فليس أهلاً لي...»؛ قارن: متى 21:19؛ يوحنا 12:8؛ مرقص 14:2؛ لوقا 61:9؛ يوحنا 26:12.

وهكذا يمكن أن يكون محمد قد سمع من اليهود أو المسيحيين الصلاة، التي قالها إبراهيم لأجل مستقبل أولاده. لكن في القرآن الكريم نجد الحديث واضحاً عن أماني محمد، التي كان يفكر بها لملته الفتية.

شفاعة إبراهيم لأجل الأرض

السورة (2:120؛ مد):﴿ وإذ قال إبراهيم: رب اجعل هذا البلد آمناً وارزق أهله ومن الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر؛ قال: ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير ﴾.

إن الرباط بين الله وإسحاق ويعقوب، بحسب سفر اللاويين 42:26، سوف تكون شرعيته متواصلة حتى بالنسبة لأجيال إسرائيل التي تأتي بعدهم. تلعب ברית אברהם [عهد أو ختان إبراهيم] في الليتورجيا اليهوديّة دوراً، حيث يشيرون إليها على الدوام في رأس السنة ويوم الغفران. كذلك فإن قربان إسحاق עקדת יצחק يتذكّرها الله على أنها «زكاة זכות إبراهيم». محمد، الذي يرفض التعاليم المتعلّقة بزكاة الأب זכות אבות (129:2)، يمكن أنه لم يقبل بتشريعها، لأن اليهود، الذين لم يقبلوا به كأحد الذين تنبّأ به أنبياؤهم، بسبب كفرهم، فقط لأنهم من ذريّة إبراهيم، سوف يباركون بالخير. وهكذا يمكن فهم الاستجابة، التي يتلقاها إبراهيم على شفاعته، على أن يعني بذريته. سوف يستحقون عوان الله ـ لكن فقط، حين يكونون مؤمنين. ـ وبحسب الهاغاداه يختبر إبراهيم، عقوق أولاده. لكنهم سينقذون بفعل قرني الحمل، الذي ضحّى به إبراهيم مكان ابنه (تعنيت الأورشليميّة، الجزء الثاني، 3، 10 آ). لن يكون قدرهم كقدر «جيل طوفان الخطيئة» أو «جيل التيه»؛ لكن حين يدمّر الهيكل، سوف تغفر أخطاء الذين يعملون وفق تعاليم القربان (ميغلاه 31 ب). وبحسب بيراخوت الأورشليميّة، الجزء الخامس، 2، 34 ب، يقسم رب إبراهيم، أنه لن يزاح «الحبل» عن ذريّته. أما تكوين راباه ((44:18 فيجعل الله يقول: לכשיעשו בניך פגרים בלא גידים ועצמות זכותך עומדת להן: حين تصبح جيف بنيك بلا أوردة ولا عظام، تتوقف عنهم بركتك. على نحو مماثل

فإن ذريّة إبراهيم، رغم أنم يأثمون والصعوبات التي يمرون بها، سوف يخلصون من خلال التوبة (تكوين راباه، 88:14). كذلك يعلّم أيضاً أفرام السرياني، (I، 64، B. C.)، أن الجوارح، التي وجب على إبراهيم أن يزجرها عن جثث الأضاحي (تك 11:15)، تعني أنه «كان على ذريته أن يخطئوا وأن يمروا بصعوبات، لكنهم مع ذلك سيخلصون ثانية عبر صلوات الأتقياء». من هنا، ووفقاً لشبّات 89 ب، يكون على إبراهيم وإسحاق، حين يخطئ أبناؤهما، التخلّص منهم. بالمقابل فإن يعقوب يوضح، أن أولاده في الوقت ذاته أبناء للّه.

لا يمكن فهم الآية القرآنيّة المستشهد بها آنفاً، حين يعرف المرء أن محمداً يرفض التعاليم اليهوديّة حول «زكاة الأب»، إن هذه الآية يمكن أن تعزى إلى تأثير مسيحي أكثر منه يهودي.

ذرية إبراهيم

السورة (50:19؛ 2 مك):﴿ فلما اعتزلهم من دون اللّه وهبنا له إسحاق ويعقوب وكلاً جعلنا نبياً ﴾.

السورة (73 ـ 72:21؛ 2 مك): ﴿ وهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة وكلاً جعلنا صالحين. وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين ﴾.

السورة: (113 ـ 112:37؛ 2 مك): ﴿ وبشرناه بإسحاق نبيّاً من الصالحين وباركنا عليه وعلى إسحاق... ﴾؛ وبحسب الآية 84:6 (3 مك)، يهب اللّه إبراهيم إسحاق ويعقوب ويجعلهما من الصالحين؛ قارن: 27:29؛ 3 مك و58:19(2 مك). أما في السورة48 ـ 45:38، فيدرج اسم كل من إبراهيم وإسحاق ويعقوب إلخ.، في صف رجال اللّه المصطفين. وفي 38:12 (3 مك) يسمي يوسف آباءه: إبراهيم وإسحاق ويعقوب. وحول تبشير الملائكة، يقال 71:11(3 مك): ﴿ فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب ﴾؛ وتسمي 6:12 (3 مك) أبوين بعيدين ليوسف: إبراهيم وإسحاق؛ أما 133:2؛ فتعتبر أن آباء يعقوب هم: إبراهيم وإسماعيل وإسحاق.

المواقع التي أوردناها سابقاً تظهر، أن هنالك نوعاً من عدم وضوح الرؤيا، ما إذا كان يعقوب بن إبراهيم أو حفيده[1]. وباستثناء الآية 127:2 (مد)، فإنه باستمرار تذكر أسماء ثلاثة أو اثنين أيضاً من آباء الأرض المقدسة، الواحد بجانب الآخر. في بداية الحقبة المدينية

(1) قارن: Geiger, S.135f

(127:2) ـ الآيات الأخرى الواردة تنتمي إلى الحقبة المكية ـ نجد أن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق آباء ليعقوب. وهكذا ففي الحقبة المكية لم يكن التصور واضحاً حول تعاقبيّة آباء الكتاب المقدس، الذين كانت أسماؤهم مع ذلك شائعة بين اليهود عبر الليتورجيا، لكن محمداً كان في شك، أين يجب أن يوضع في السلسلة اسم إسماعيل، الذي لا اليهود ولا المسيحيين يذكرونه ضمن آباء الأرض المقدسة والذي ينتمي إليه محمد ذاته بحسب تعاليم الإسلام. في الحقبة المدينية، ومع أخذ محمد لموقف أكثر استقلالية حيال الروايات الكتابية، يتم إحصاء إسماعيل ضمن قائمة آباء الأرض المقدسة ـ وعلاوة على الأمر المتعلق بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة يؤمر آباء الأرض المقدسة أيضاً بفعل الخيرات [73:21]، والتي يقصد بها «عمل الخير» (גמילות חסידים، מעסים טובים) التي هي بحسب الرأي اليهودي يمارسها بشكل خاص آباء الأرض المقدسة بطريقة أمثولية[1].

إســـــماعيل

في الحقبة المكية يسمى إسماعيل بالنبي (55:19؛ 85:21؛ 2:48:38 مك) لكنه لم يعد معروفاً كابن لإبراهيم، كما تظهر المقارنة بين 86:6 و84:6 من الحقبة المكية الثالثة. للمرة الأولى في الحقبة المدينية يظهر إسماعيل بذاته في الموضع 39:14. وفي المدينة، كإبراهيم ذاته، يسمى إسماعيل كمؤسس للعبادة التي تدور حول الكعبة[2] (125:2). ويدرج في نهاية الأمر بجانب إبراهيم وإسحاق ضمن قائمة آباء الأرض المقدسة (133:2). وفي الحقبة المدينية يظهر إسماعيل كرجل للّه له الأهمية ذاتها التي للآخرين (136:2)، (84:3)؛ وفي نهاية الأمر نجد أن إسماعيل، قرآنياً، كإبراهيم وإسحاق ويعقوب، ليس يهودياً ولا نصرانياً. وبحسب 136:2؛ 84:4؛ 163:4، يتلقى إسماعيل وحياً. لذلك، يصل ليدزبراسكي[3] إلى استنتاج مفاده، أن صيغة إبراهيم يعاد بناؤها قياساً على إسماعيل، بحيث إن هذا الاسم الأخير صار معروفاً في معناه التوراتي كأب خرج منه العرب عبر وسيلة يهودية في الزمن ما قبل الإسلامي. ويظهر هوروفيتس[4] أن الاسم، حتى إذا لم يكن أباً انحدر من صلبه العرب، فقد كان مألوفاً بينهم على الدوام.

---

(1) المرجع السابق، ص 179، المقطع الثاني.

(2) Horovitz, K.U., S 11

(3) Ephemeris für seitische Epigraphic II, S.44; Das Johannesbuch der Mandäer,S.XXVI

(4) Horovitz, K.U., S 92

إبراهيم يوصي أولاده

السورة (132:2؛ مد): ﴿ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن اللّه اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون﴾. هذه الرواية تأتي مباشرة قبل الحكاية المأخوذة عن الأسطورة اليهودية المتعلقة بسؤال يعقوب لأولاده، ما إذا كانوا بعد موته سيظلون يعبدون اللّه، وكان يحب أن من سيخلق منهم أن يكون له موقف مشابه لهذا. أما كلمة «وصى» العربية فهي تتناسب مع צוה [صوّى] العبرية، التي غالباً ما تأخذ في العهد القديم معنى «توصيل الوصية الأخيرة». انظر على سبيل المثال سفر التثنية 28:3. هذا ما تفوه به إبراهيم لأولاده وحفيده. هناك يقال؛ (20 وما بعد): «ووصاهم، أن يراعوا طريق اللّه، أن يتبعوا العدل ويحب واحدهم الآخر فيخوضوا المعارك سوية، حتى لا يأخذهم أحد، عن فعل الخير والحق على الأرض. ثم إنه ختن أولاده بحسب العهد... إلخ».

ديانة إبراهيم

بحسب 67:3 و123 ـ 120:60 (3 مك)، فإن إبراهيم لم يكن يهودياً ولا نصرانياً ولا مشركاً بل إمام وحنيف، مطيع للّه، شاكر له على نعمه، واللّه اصطفاه وهداه إلى الطريق القويم. تسمي 41:19 (2 مك) إبراهيم صدّيقاً نبياً؛ قارن أيضاً: 78:22(مد)؛ 13:42(3 مك). تقول 37:53 (1 مك) عن إبراهيم: الذي وفى. أما 51:21 (2 مك) فيرد فيها: ولقد آتينا إبراهيم رشده من قبل وكنا به عالمين. اللّه يجعل من إبراهيم صديقاً له: واتخذ اللّه إبراهيم خليلاً (125:4؛ مد)؛ وبحسب 163:4 (مد) توحي لمحمد ذاته تعاليم، والتي أوحيت من قبل لإبراهيم وغيره من رجال اللّه السابقين. قارن: 161:6 (3 مك)؛ بل يطلب من محمد ذاته: ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم (123:16؛ 3 مك)[1]. لذلك فإنه لا يترك ملة إبراهيم غير السفهاء (130:2؛ مد)؛ من هنا يظهر إبراهيم في هذا العالم كأحد المصطفين إلى جانب آدم ونوح وعيسى (33:3؛ مد)، وفي العالم الآخر سيكون بين الرجال الصالحين (130:2؛ مد). لقد أعطى اللّه إبراهيم طائفة الكتاب والحكمة والملك العظيم. إذن على أهل الكتاب أن لا يحاجوا بشأن إبراهيم، فالتوراة والإنجيل لم ينزلا إلا من بعده، وهو بالتالي لا ينتمي (وفق الرأي الإسلامي) لا إلى اليهودية ولا إلى النصرانية الموحاتين من اللّه. ويبدو أن النبي العربي والذين آمنوا به يعتبرون كأتباع لإبراهيم (68 ـ 64:3؛ مد).

(1) كما يبدو من المواضع الموردة آنفاً، فإن هذه الآية قد تكون من الزمن المكيّ؛ لكنها برأي نولدكه ـ شفالي، مدنيّة: I.S.146

في سفر التكوين 7:20يسمي إبراهيم نبيّاً؛ وكان أبيملك يعزي نفسه، بأن إبراهيم عبر وظيفته النبوية لا بد أن يعرف، أن سارة لم تمس فيعيدها إليه (تكوين راباه 10:42). ـ وكما يسمى إبراهيم في القرآن الكريم خليل الله، فهو يسمى أيضاً في سفر إشعيا 8:41 خليل אוהבי الله. قارن: سفر الأخبار الثاني 20:7 في العهد الجديد، رسالة القديس يعقوب، يقال عن إبراهيم، 32:2، εχληθ θεου οςλθι χαι [ودعي خليل الله] وبحسب أبوكاليبس أبراهام (تحرير Bonwetsch , Leipzig 1897 ص 21)، يقول الله لإبراهيم: «لقد أسميتك خليلي»؛ كما يقول له أيضاً: «قم يا إبراهيم، يا صديق الله، الذي أحببتك»؛ قارن أيضاً السفر ذاته، ص 10؛ عن حب الله لإبراهيم، يتحدث أيضاً سفر عزرا الرابع، 14:3، (Kautzsch ,II , 35) ورسالة أقليمنضس إلى أهل كورنثوس 1:10 (Hennecke ,Neutest. Apokr., S.93) تسمي إبراهيم «خليل الله»[1].

تقارن الهاغاداه بين إبراهيم وאוהב של מלך (تكوين راباه، 11:30). أما تعبير מה לידידי בביתי [ما بال حبيبتي في بيتي] في سفر إرميا 15:11 فإنه في المدراش يشير بطريقة تصادفية إلى إبراهيم. قارن مناحوت 53 بـوشبات 137 بـ حيث يسمى إبراهيم ידיד [حبيب]. كذلك ففي الترغوم الأورشيلمي لسفر التكوين17:18، يحمل الاسم إبراهيم اللقب רחמי «حبيبي»؛ وفي ليتورجيا آرامية ليوم كيبور يسمى إبراهيم رحيم [حبيب][2]. وفي الترتيلة السابعة عشرة لأفراهاط (Wright , S. 344)، تطلق على إبراهيم تلك التسمية المشار إليها في سفر إشعيا 8:41، «خليلي». إن التعبير خليل الله موجود أيضاً في أشعار يزعم أنها لورقة بقدر ما هي للسموأل[3].

منذ الحقبة المكية الثانية كان مصطلح ملة بمعنى «ديانة» كثير الاستخدام، سواء أكانت وثنية أم يهودية أم نصرانية، لكنها كانت تطلق بشكل خاص على «ديانة إبراهيم». يستنبط نولدكه[4] الكلمة من מלתא [ملتا] الآرامية، التي تعني في الأصل «كلمة»، لكن هيرشفيلد[5]

---

(1) مكتوب اسم إبراهيم «كخليل لله» في اللوح السماوي (سفر اليوبيل 9:19؛ نسخة كاوتش 72:2). انظر: هيرشبرغ، ديوان السموأل، 1931، ص 55

(2) B.Beer, Leben Abrahams nach auffassung der jüdischen Sage, Leipzig, 1895,S. 160 161 -, note 427,431

(3) شيخو، شعراء النصرانيّة، ص 617؛ قارن: هيرشبرغ، المصدر السابق، ص 63؛

Horovitz, K.U., S 86

(4) Neue Beiträge, S.25f.

(5)New Researches, S.167

يلمح في ملة، «بتحفظ مناسب»، إساءة فهم لـמילה [ميله] «ختان»، والذي كان إبراهيم أول من مارسه على نفسه. ويعتقد هوروفتس[1]، أن محمداً ربما لم يكن متأكداً من وثائقية تكييف מלתא الآرامية مع ملة «طريق» العربية. كذلك فقد كان الشعراء العرب المعاصرون لمحمد يتحدثون غالباً عن ملة الله[2]. وحين يؤكد المرء على מלתא آرامية لملة العربية، يمكن بالتالي أن يتذكر מלי דשמיא، التي توكد عليها كتوباه 105؛ وأيضاً كنقيض لـמלי דעלמא؛ قارن أيضاً: מלי דאורייתא، التي في مواضع كثيرة من التلمود تحمل ببساطة معنى «تعليم». ويشير آرنس[3] إلى سفر أعمال الرسل المنحول 7:6؛ 4:8؛ 14، حيث تترجم θεου τoυ oγoςλ إلى ملطا دالاها. غالباً ما يمتدح إيمان إبراهيم في العهد الجديد (رسالة بولس إلى أهل روما 9:4؛ 16؛ الرسالة إلى العبرانيين 8:11؛ 17؛ غلاطية 6:3؛ يعقوب 23:3). يظهر «أبونا إبراهيم» (إشعياء 2:51) أيضاً في إنجيل متى 9:3 «وكأب» «حضنه» هو الجنة (إنجيل لوقا 22:16)، والذي هو جالس مع إسحاق ويعقوب والعديد من الصالحين في ملكوت السماء (متى 11:8).

«كتب» إبراهيم وإسماعيل

في الآية 19:87 ؛1 مك، نجد ذكراً «لصحف»[4] إبراهيم وموسى؛ أما الآية 41:19؛ 2 مك، فتتحدث عن «كتاب إبراهيم»؛ وفي 54:19، يطالعنا الحديث عن «كتاب إسماعيل».

وبحسب هربلوت Herbelot [5]، فإن المجوس يعزون له كتابة كتب الزند؛ وفي زمن أكثر تأخراً، كان الواحد من اليهود يعتقد، أن إبراهيم دوّن كتاب أليصيرا ورسالة حول السحر[6]. لكن سفر اليوبيل 27:12؛ قارن 17:12، (Kautzsch , II ,S 62:63)، على نحو

(1) Horovitz, K.U., S 62

(2)Horovitz, K.U., S 63

(3) Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, S. 33

(4) الكسائي أيضاً ينشر ما أنزل عليه من صحف، والتي ينظر إليها لاحقاً باعتبارها كتاباً؛ انظر:.Brandt, Elchasai, S. 67

Carl Clemen, Muhammed Abhävon der Gnosis, Harnack - Ehrung 1921,S. 247

الصحف المتنقلة التي تحتوي أغاني ممجدة وقصائد هجائيّة، عرفت انتشاراً واسعاً (الأغاني 24:20؛ 16:2؛ لبيد 1:47). من أجل الصحف التي كانت منتشرة في جزيرة العرب، قارن: Horovitz, K.U., S 69

(5) Bibl.or.s,v. « Abraham »

(6) Beer, Leben Abrahams nach auffassung der jüdischen Sage, Leipzig, 1895,S. 208

خاص، يحكي، كيف أن إبراهيم نسخ كتب أبيه ومنها تعلم عن أشهر المطر الستة[1]. وكتاب βραaμA الأبوكريفي يستشهد به في Synopsis [2]Athanasii. Stichometrie des Nicephorus

---

(1) يظهر إبراهيم عند فيلو كخبير في علم الفلك؛ انظر: De Abrahamo, §71 ff. وكذلك كمراقب للطبيعة، § 60؛ أما عند يوسيفوس، العاديّات، فيظهر كأستاذ للرياضيّات والفلك؛ انظر Ant. I,8,2

(2) (Schrürer, Geschechte des jüdischen Volkes II, S.670





قصص أهل الكتاب في القرآن

يسعى شباير في دراسته هذه لفهم المواد القرآنية ككل، ولا يأخذ بعين الاعتبار إلا الكلام الموجود الذي لا جدال فيه من الكتاب الموحى، ولا يلقي بالاً لمفاهيم المفسّرين المسلمين اللاحقين، جامعاً حكايات العهد القديم وفق تسلسلها الزمني التوراتي، ليتناول مسألة أصل وتطوّر القصص الفردية، والتي تُظهر مفهوم القرآن بشكل إجمالي حول ما يتعلّق بآدم، نوح، موسى، وغيرهم. حيث يركز الجزء الرئيس من العمل على تناول العناصر الفرديّة في كلّ قصة ملقياً الضوء على علاقة النبي محمد بالأدبين اليهودي والمسيحي متناولاً العديد من الأحداث المركزيّة بالعرض والمقارنة والبحث ما بين المفهوم القرآني وسواه من الكتب المقدسة. إنه نقل لتصورات "الآخر" عن الدين الإسلامي، نشأةً وتطوراً، في واحد من الأبحاث المثيرة للجدل.



ISBN 978-1-7732237-3-5